

مُتَجَبَّرٌ

الحَسَامِيُّ

للشيخ الإمام حاتم الدين محمد بن محمد عمر الأنصاري
المتوفى ١١١٤هـ

مع شرحه المجيب المسبب

النَّامِيُّ

للملازمة أبي محمد عبد الحق الحفازي

طبعة مبدية مطبعة دار الفؤاد

مكتبة الشريعة
كراتشي باكستان

منتخب الحسامي

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمرو الأنصاري
المتوفى ٥١٢ هـ

مع شرحه "العجيب المسمى بـ"

الناسمي

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحفاري

طبعة مبدرة صممة مارزة



اسم الكتاب : منتخب النساء

عدد الصفحات : 360

السعر : 190 روپے

انطبعة الأولى : ۱۴۳۰ھ - ۲۰۰۹ء

انطبعة الثانية : ۱۴۳۱ھ - ۲۰۱۰ء

اسم الناشر : مکتبہ ابن عباس

جمعية شوهری محمد علي الخيرية. (مسجلة)

Z-3، اوور سیز ہیکلوڑ جلمستان جوہر، کراچی، پاکستان.

تلفون : +92-21-34541739-7740738

تلفاكس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مكتبة البشري، كراچی۔ +92-321-2196170

مكتبة الحرمين، أوروبا، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶ آروم بازار، لاہور۔ 042-7124656-7223210

بنك لينڈ، نئی پلازہ، کان روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دار الإخلاص، نزد قصبہ خزان بازار، پشاور۔ 091-2567539

مكتبة رشيدية، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ونسبحه ونستغفره ونستعذبه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وأتباعه إحساناً إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "متعجب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في عدا ربنا الله.

كما لا يشك أحد في أن الأذهان والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختفت تماماً عن العصور الماضية، محيلاً الجهد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاستأج الأمر إلى أن يخرج كتاب "متعجب الحسامي" في نوره الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت - بحول الله ونوايته - مكتبة البشرى بإداء هذه المهمة، ولكون الفائدة أتم وأشمل، لمنا تشكروا الله من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما أراد.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب والإخراج به بشكل ملائم يسر الناظرين ويسهل للدارسين.

سأل الله أن يتقبل مساعيها ويسر مساوئها، وأن يجعل هذا الجهد القاصر في سران حسنة، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كر تشي - باكستان

٢٦ ربيع الثاني، ١٤٣٠ هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغرى من بين السطور إلى الحواشي لتسهيل.
- تصحيح الأغلط الإملائي في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعة الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين ابداً في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة بصوي الكتاب بالشكل 'الأسود' التي تم شرحها في الحواشي.
- الملون الآخر للكلمات التي اخترناها لشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات لترقيم التعريف عليها.
- تشكيل ما ينسب أو يشكل من الكلمات القصية.

والله سأل أن يوفقنا لحمة الدين وعلومه وأمنه، وخاصة لإكمال مشايرنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا عملاً لرحمة الكريم، مقبولاً عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا ومعنى أهبنا وذرياتنا وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى تلقاه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم أولادنا وذرياتنا ومشائخنا والسلمين والمنعمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الإحكام، لم يمه غصايب الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء بحكم الأسس، والصلاة والسلام على من نرجح صغره ورفع قدره، فحوت بحر العلوم من لسانه وسالت أمار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تلاليم أرواحاً، فبرزت أنتم بذخيت من نبي الله وآله (الصلوة) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشارته، وانغمس فيها بما صدره من عباراته من الآل والأصحاب الذين ملوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

لما يقف فيقول الفقيه أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أصل العلوم مقدراً وأعظمها شرفاً وعزاً علم الأصول الجامع بين المتقول والمفقول، إذ به يعرف الأحكام ويميز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام المهتم معدل عيون المتقول والمفقول منفع أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الله والذين محمد بن محمد بن عمر الأعلمكي - يؤاه الله في دهر الإصلاح، وأجى ذكر عوده في الأمان - عمدة ما صنف في هذه الفن من الكتب المشهورة وريسة ما دون في هذا الباب من الرر المشورة، ولهذا طار كلاً مطار في الأطوار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان معتقراً إلى الترهيب والتفيع، وإلتفات عباراته محتاجاً إلى التشرية والتفريع فحسن من بعض الإخوان أن أشرحه شرحاً يحل معقده مشكلاته، ويفتح مغلفات مصلاته، وكان يعقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارس، وعطلت معاهده ومشاهده، وأنشئت شحوس الكمال على الأموال، وانحسفت النعماء في زوايا الخمول، صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إد العلم يرفع من يرد الرجال"، وإلى الله المشتكى من نواب الرمان وإساءته، وإن أحسن ندب عنه من ساعته، مع أن قلة بضاعتني وكثرة ضابعتي تمنني عن الإقدام، وتنطني عن الاعتصام في هذا النقام، لكن حداني قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فحدا محمد الله بحمد ذاخر، وسعياً ما طار، بروق النواظر وبرهف البصائر.

فلما وفقني الله بالامانة، وخص بالختم خنامه، جعلته غراسه بل مصاعة مريحة تحسرة من أليم في علمي الأمان، وانقض عنهم مجال القهض والإحسان، توجعت لتقاء مذهب مطايا الأمان والآمال، فصارت بلدته

الطبية جناح الأفاضل وعط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفخوره، وتقرّد برفع قصور الذين بعد قصوره، العالم لفاضل شامد الكامل بين المسلمين والإسلام، لشرف نصرته وتعلمه وخدمته بيت الله الحرام، الخليفة في الخليفة، صاحب الدر وأهب الدر، أصبف حواء نظام الملك هو محبوب على خاتمة ملأه سلطان الدكن - صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انقكت بحيام دولته مضرومة على الفناء، واستبداه هذه المحاصل الحميدة، آتيتني إلى سابع، واضطرت إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحبي شرف ألقابه، وإلا قلّني راء من أمراء هذا الزمان ومن عرفاتهم، واستأنهم بالفتن ومنيتهم فضلاً أن أدرج في الكتب المهيبة شيئاً من أسمائهم ومصنفاتهم.

وأنا أسأل الله أن يجمع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الحق لتأكون. وللمن يعرفون الرجال بالأقوال، ولا ينظرون إلى شهرة الرجال. والرجو من إخواني أن يقتصوا البصر من رآني، ويغفلوا عثرائي، ويذكرون مصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الإرتجال مع نشنت طبال من تلكد والثناء، ومن الله التوفيق والمداينة، وعليه التوكّل في السلبية والتهامة، ولا تدعو إلا إياه. ولا حول ولا قوة إلا بالله. قال المصنف رحمه:

[أصول الشرع]

بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد حمد الله عني نولاً، وإحالة على رسوله محمد ﷺ
 وأنه، فإن أصول الشروع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع الأمة، والأصل الرابع
 القياس المستنبط من هذه الأصول.

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في اللغة ما سقى عليه غيره، والمادة هي الأدلة، والشرع في اللغة
 الاعتبار، فلا خلاف أن أصول الشرع أربعة: ما أشبه به الحائض والمضرب، ١٣، وقد جاء بعد المطرقة،
 وفي الاصطلاح هو الأصول، والشرعة بالنسبة دالة واحد، والفرق اعتباري، فنصار نحى: أدلة الدين ثلاثة،
 ولم يقل أصول الفقه ثلاثة؛ لأن الدين أعم من فقه، إذ هو يشمل على الأحكام النظرية والعملية، والفقه
 يقتصر على الأخير فقط، وما كانت هذه الثلاثة أصل الطرقات والمبانيات قبل: "أصول الشرع" وما نحن
 "أصول الفقه" لئلا يتوهم الاختصاص به. وقد تكلف بعض الشرحيين فقال: أشرح به معنى الشرع، فإلا في
 الشرع للبعد، أي أصول الشرع المعهود وهو أي ﷺ أتى بعضها عن التشريعات الثلاثة، والإحصاء لتعظيم
 كعبت الله وحقه الله، ومعنى المطرقة، مثلاً لنحو: أي أدلة الأحكام الشرعية.

ثم بين الثلاثة بقوله: الكتاب. ورد به بعضه وهو مقدار حسنة أمة؛ لأنه أصل الشرع، وليكن بعض
 وأمثال، وعمره. والسنة، والمترادفها هنا أصل بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل. وإجماع الأمة: أي إجماع
 مجتهدي^١ أمة محمد ﷺ، لأن هذه الشريعة مخصوصة بأمة واحدة، وفي لغة الأدلة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع
 فصحاء وأهل المدينة، غيره البر. فكأن علي ما هو المذهب الصحيح. ثم سباني إذا شاء الله تعالى، وما كان
 القياس أصلاً من رده ورجعاً من رده بتلاوه. الأصول الثلاثة: لها أصول من كل وجه، فورد ما ذكر.

القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة: أما على القياس المستنبط من الكتاب فقاس حرمه البرائة
 على حرمه الوضوء في حالة اجتمع الثابت بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ يَكُنْ لِي وَالْثَمَاءُ﴾، ثم التحديد (الشرع) ٢٢٢،
 وادعه المشتركة بينهما هي الأدنى، كذا قالوا. أقول: قد نظرنا من شروط صحة القياس عدم النص في الفرع،
 فإن كان الفرع من الفرع المواضع بالرجوع لغيره فالباب بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَمَرَ بِإِثْنَيْهِ﴾ (طه: ١٦).

^١ مجتهد: أي ليس للمجتهد لعدم المعهود والاستعراق، لأن هذه ثلاثة ليس . أصول بعض الأحكام، مثل وجوه .
 الإيمان بالله، والتي لأنه مثبت الثلاثة لا مثبت لها. "مجتهدني". وذلك لأن المجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.

[كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن المنزل على

= وقال تعالى: ﴿لَكُمْ لُغَاتٌ لِّعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (النمل: ٥٥)، وإن كان المراد به اللوحة بأمركه فحرمته، أيضاً ثبت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: لا ينظر الله عز وجل إل رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها". [مصف ابن أبي شبة] ونظير القياس المستط من السنة: قيس حرمة قعر من الحص بغيرين منه، بعله القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الخطبة بالخطبة"، روى مسلم ورواه من أئمة الحديث، [مسند رقم: ٤٠٦٦] ونظير أيضاً المستط من الإجماع: لباس حرمة وعلى أم لمزينة بعة الجزية والبطنية على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في القيس عليه ثالثة بالإجماع لا نضر فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط وطئ. وفي قوله: "الأصل قرايع القياس" رد علم مكري القياس ووجه العيب أن الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره، والأول إذ كان متلوّاً يتعلق بنظامه الإجماع ويحور به الصلاة، مكاتب، وإلا صفة.

والثاني إذ كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس، وأما شرائع من قبلنا فملاحظة بالكتاب والسنة، ونعتمد الناس ملحق بالإجماع. وقول الصعابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فالتصنيف يذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بين الأدلة أولاً، ثم أراد أن بين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولاً في الكتاب فقال:

أما الكتاب*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنسقل على نينا حية وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في عرف لغات بلاد به كتاب سيويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى الترتيب، غلب استعماله في العرف والعلم، وفي عرف الشرع على المجموع للمعين المنسقل على نينا حية، فلذا جعله تسمواً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرّف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "القرآن المنسقل الخ" تعريف للكتاب ليلازم ذكر المحدود، وهو لكتاب* في الحيد، وأيضاً لا يعيد ما بعد لقرآن؛ لأن علم وقع الاحتراز به عما سواه، غاية فائدة في إبراز باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى القروء: شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز عما بعده من غيره، المنسقل: احتراز عن الكتب الغير المساوية.

* الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحيد مذكور وهو والكتاب مرادف، فكانه ذكر الكتاب في الحيد وهو محدود.

الرسول ﷺ. المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة، هو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء. وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ^{عليه السلام} إلا أنه لم يجعل النظم كلاً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة.

لوقيل: جاز في ذلك الكتاب تشديداً، وقصر عليه باقي الفوائد المستعم، فحينئذ هذا حقيقي لكتاب الصلاة من جهة، فاعلم أن في المكتوب في المصاحف خبره عن طوره الثاني من نظره، لأن سرراً عنه حتى الله عنه، ولم ينكر لم يكتب في المصاحف، وعن مسووح التلاوة، الخفاء تعالى: ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧} ^{١٠٠٨} ^{١٠٠٩} ^{١٠١٠} ^{١٠١١} ^{١٠١٢} ^{١٠١٣} ^{١٠١٤} ^{١٠١٥} ^{١٠١٦} ^{١٠١٧} ^{١٠١٨} ^{١٠١٩} ^{١٠٢}

أقسام النظم والمعنى

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صبعة وثلاثة،

— به عن المحذور (النام)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أنه مذهبهم هو ذلك، وقد صرح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق جواز الصلاة أيضاً كما رواه روح بن أبي مزينة، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو استنباط القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كما في غاية المحققين، وفي "الدر المختار": الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: إنه لم يحمل النظم وكما لا ريباً، لأن ركن الشيء جزء، وهو لا يملك من الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلت: معناه أنه قد يسقط وجوب شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان. فكذلك النظم يسقط إقراره في الصلاة خاصة لأسهل دليل لاحق له.

وأقسام النظم والمعنى [إلى] واحترز به عما يرجع إلى غيره من النقصي والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى به كثيرة لا يمكن القسط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنفسي عجمته ولا تنهي غرابته، والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة بأن يكون بعضها يشتمل على العام والخاص والمشارك والمؤثر. وبعضه يشتمل على الظاهر والمنص والمفسر والمحكم، من جميعه ينقسم إلى اخص وأعمته باعتبار، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر وأعمته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات جنسية، والأقسام متداخلة. وبما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" فيها على أن مشأ التقسيم هو انظم النظم على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى". وبما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم فقط، وما بين فخر الإسلام الأقسام عبارة متنوعة فهم البعض أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع بمعنى، وغنى البعض من بعض العبارات أن الدلالة ولا تنصاه للمعنى وإلحاق النظم، والأمر الصحيح ما قلنا أربعة: وذلك لأن اللفظ يدل على المعنى بالوضع لا به من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فهو الثالث. وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وحققاتها فهو الثاني، وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوجوه أقسام،—

[الخاص]

وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الأفراد،
 القسم الأول

- والمصطفى* هي الهيئة الخاصة للفظ باعتبار التصرف، وفيه: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والمكونات، وخلفه: هو اللفظ الموضوع وهو يشمل المادة والهيئة جميعاً، لكن المراد هنا في هذا المقام المادة للضابط، والمراد من الصيغة وثلاثة من حيث الموضوع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في السام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع لمعنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلائله. والخاص هو اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو أكثر، كما سنعلم، وقدم الصيغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص تعلقاً ذاتياً به. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا باللغة؛ لأن ما قبلها واحدة. وهي: أي وهو اللفظ صيغةً ولفظاً والخاص لتسام باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: خاص والعام والمشارك والمؤول، وذلك لأن اللفظ ين دلّ، الموضوع على معنى واحد، وإنما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معنى فإن ترجيح لخص على الباقي فهو المؤول ولا هو المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: بقوله: "كل لفظ" جس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعاً للمعنى أو مهمله، وقوله: "وضع لمعنى" يخرج به للمهمات، وانظروا أن المراد بالمعنى حسنه، فتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراك فخرج به للمشارك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أسماء المشترك حقيقة وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا القيد صريح الإسلام بل أورد مثله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد: فيخرج به للمشارك؛ لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الأفراد"، وقيل*: "يخرج للمشارك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التشكيك، وقد لم يفقده المصنف بقيد التوحدة ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن الجمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان محظوظاً عند الواضع. وقوله: "على الأفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف بهذا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام مخصوص الجنس كإنسان وحيوان، وعصو من النوع** كرجل وامرأة، =

* المصطفى: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كما قيل.

** قيل: الفاعل صاحب غاية التحقيق.

*** مخصوص النوع: هو عتدهم كمن مقول على كثيرين عتلقين بالأغراض.

وكل اسم وضع لمسمى معوم عنى الانفراد.

[العام]

والعام وهو كل لفظ ينظم جمعا من التسميات لفظاً أو معنى،
 وقسمنا في
 فصل

= وخصوص العين، كزيد وعمر، وكل خصوص لعين كالألوان الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلاً، غير أنه منفرداً بحيث يحصر هذا التعريف به، بخلاف الأول حيث كان شاملاً لتأقسام الثلاثة.

وكل اسم. لم يقل: "كل لفظ" كما قلنا سابقاً لأن نداء على نفس الذي أريد به شخص المعين به هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يخص اللفظ الدلالة عليه من طرف والعمل أيضاً، ولذا عظم هنا وقال: كل لفظ وضع لمسمى معوم، أي لشخص معنى فيخرج به خصوص الجنس وال النوع، وكذا العام، فإن التسميات مثلاً لم يوضع لشخص معين بل لأفراد كثيرة، وبني المشترك داخلاً على الانفراد بأن لا يكون شاملاً لغروه، فيخرج به المشترك بين الشخصيات، لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معوم لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الخصوص لما كان يجري من الأعيان والأمور الذاتية أراد أن يبين التعريف لمسمى الخاص، فعلى هذا يكون المراد بالعين (في قوله السابق) وهو كل لفظ وضع لمعى معلوم الأمر الذي كالعلم والجهل، لا مقبول اللفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسمى (في قوله: كل لفظ وضع لمعى معلوم) الأعيان كزيد وبكر، فيكون التعريف بمسمى لخصوص الأمور الذاتية والمتلاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في الثنائيات والتسميات بخلاف معوم، منه لا يجري في الثنائيات، مثال

كل لفظ إلخ. فعوله: "كل لفظ" جدير والياقضي فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" موضوع بقرينة مورد التقسيم وهو العام، فلا بد أنه يشمل المهملات والموضوعات، وليس بعده عنصر يخرج المهملات. فوله: "ينظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لا يشمل الضمير بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعا" يخرج به التثنية، فإنها مثل سائر أسماء الأعداد. كالثلاثة داخلات تحت حد الخاص، وفي تسمية "جمعا" إشارة إلى عدم اشتراط الاستمرار بخلاف الأكثر مشايخ العراق وأكثر أصحابنا شافعي وأصحاب التوسيع، فإن عدم الاستمرار شرط (فالعلم عددهم لفظ وضع وصفاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له، فقوله: "وحداً واحداً" يخرج المشترك، والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد، والعم محصور يخرج أسماء العدد**، فإن المائة مثلاً وضعت موضع واحد لكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، -

* خصوص العين: هو عدمه كلي مقول غير كثر، متفقير بالأمر غير.

** أسماء العدد: فيها موضوعة لواحد بالوحد كالرحم والعمر.

وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يتناولُه قطعاً وبقيناً؛ كالحاصل فيما تناوله، وهو المذهب عندنا خلافاً للشافعي رحمته.

- ذكر الكبير محصور. وقوله: "مستغرق لجميع ما يصح له" يخرج الجمع المذكر. نحو رأيت رجلاً، والخاص حده لفظ وضع لو حد أو لكثير محصور. وضعا واسداً. ثمرة الخلاف أن الجمع نسكركم وكذا، نعم الذي ضمنه هذه الأقسام ليس بعام عندهم ولا خاص، بل واسطة، وبعد هؤلاء عام. قوله: "من القسوت" احتر به عن المعاني. وإن العموم عند متأخري مشايخنا لا يجري في المعاني، فقد تم التعريف بعدا، ولكنه صر الاستظام غيره "لعمري أو معنى"، والمبدأ بالاعتناء بالمعنى أن يدل سمته على شمول الجميع مثل المسمون ورواها، وبالأقسام يقتضي أن يكون الشمول باعتبار المعنى فهو الصيغة كـ "من وما والرحط والغوم"، فإن هذه الأقسام عنه يتناولها جميعاً من السميات باعتبار المعنى، وإن كان مبيهاً صبيغاً مخصوص.

فإن قدس الذكر المكية تعبر "ما رأيت رجلاً" عامة كما مر به في الفهم، ولا يشطبها الحدان نكيتها غير مستظمة لجميع من السميات، لأن لفظ "أو" لا يدل على اجمعة لا بصيغته ولا بعماده. قلنا: لا يصير نكيتها، لأن كلامنا في هذا العام الخفي، وعمومها مجزئ، ولو سلمنا ماخذ بيان العلم صيغة واحدة، لا غطر العام، وعمومها ليست مانصبة بل بالضرورة. ولا فرق عن تعريف العام والخاص شرعاً في حكمها، وما كان حكم الخاص متلفاً عليه أشار إليه بماض، وبأن حكم العام فقال: "وحكمه" أي الأثر الثابت بالعام أنه يوجب الحكم اصطلاحاً عند الفقهاء. وقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأفاعلة إلى أنه يحمل ثبوت النظم ما لم يتم دليل عدمه لم خصوص، والرد: أنه يحمل على الكل احترازاً عن تركيب البعض فلا مرجح فلا مجال، وقوله: "فيما يتناول" رد على من ذهب من التلمي والخاصي إلى أنه يثبت به الأدنى، وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في غيره؛ لأنه التلمي، بخلافه الكل فإنه مشكوك، والخبر: هذا إنبات اللغة بأسر جميع وهو مرجوح، ولم سلم فلا احتياط في الكل وقوله: "قطعاً وبقيناً" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمكلمين أن موجهه ليس لفظي، عندنا: أي عند عامة مشايخنا الطرفين كآثر الحسن التكرمي وأبي بكر الحصاص والقاضي أبي زيد وأما متأخرون. خلافاً للشافعي رحمته. وجمهور الفقهاء والمكلمين ويشيخ أبي انصهر الماتريزي وجماعة من مشايخنا، فإن عندهم موجهه ليس قطعي، بل ملهي بخلاف وجوب العمل دون الاعتناء، حتى يصح تخصيص العام =

"جميع المذكر. عند البعض مستغرق كعمدة غير من يعرف، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من مذاهب من ذهب إلى كونه غير عام

"المصطلح" ولا تنفع إلى ما في تفسير الأصم "أن المراد به العم والمهم: لأن غساده صاعداً، ولا يدل د. في الاسمى أن المراد به الحكم الشرعي، إذ صاعده ظهر.

إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول، كآية الربا في التبيع فحينئذ يوجب الحكم على يجوز أن يظهر الخصوص فيه بتعليقه أو بتفسيره.

من الكتاب غير التوحيد القياسي خصوص أي غصير، وهو "ما كلام مستقل أو غير الكلام، كالحق وبعدة والخس، وزيادة بعض الأخرى، ومضاه بعضها، فثبت العام للخصوص به البعض لا ينفي قطعاً عند الجمهور، مع كانه للخصوص معلوم لمراد كالسائر، حيث حص من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ عَلِمْتُمْ كَيْفَ﴾ (النور: ١٥)، فإنه عام فخص منه السائر بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَ عَنْ كَيْفَ أَخْبَرْتَ بِهِ﴾ (النور: ١٦)، وهذا للخصوص كلام، وللخصوص منه - وهو السائر - معلوم، وبجهول المراد كالربا، حيث حص من قوله تعالى: ﴿وَأَخْلَى لَهُ نَجْعًا﴾ (شع: ١٧٥)، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستعراق، يشمل البيع للتمثيل على طريقه، والحالي عنه، فخص منه ربا معر مجهول، لأنه في اللغة: نقص المظن، والبيع إما شرع لفصل، فهو يكون نقص المظن حرماً بسبب ما يبيع، فلم أن المراد به غيره نصاً مجهولاً، فإنه لا يبي إلا ما لا: "الحظوة بالخدمة" احتجبت.

كآية الربا الخ. أي كالتمحيص فثبت في البيع بآية الربا، وهي جزاء مرتبة الزاماً، بالقرعة (١٧٥). فإن المخصوص وهو الربا في هذه الآية مجهول المراد، فثبت عليه إسلاماً لا لا، فخصيص في آية نزع مجهول، والمضاه لم يترخص لثالث المعلوم إضافة إلى أن هذا المثال صحيح للمعلوم أيضاً بعد سانه خطأ، كما هو مثال للمجهول قبل بيانه على الله عليه وسلم يوجب الحكم. أي ثبت أمام المخصوص منه الحكم في البياني على تقدير كون المخصوص معترفاً، وفي الكل على عدم جهالة المخصوص. بتعليقه، أي المخصوص للمعلوم، هذا على تقدير كون المخصوص معلوماً، بتفسيره. أي المخصوص المجهول من قبل مباحث عن تقدير كونه مجهولاً، واحتمال أن العام قبل التخصيص فخصي فيما يتوهم، وبعد التخصيص براء كونه المخصوص معنوياً أو مجهولاً بغير ضيق، وذلك لأن المخصوص إذا كان معنوياً كالمسائل والمعامل أن يكون له معنى معناه، لأنه كلام مستقل، والأصل في المخصوص التخصيص، فإذا صار معنواً فسري احتمال التخصيص في الباقي أيضاً لوجده على المخصوص.

ألا ترى أنه حص من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ عَلِمْتُمْ كَيْفَ﴾ (النور: ١٥) لمسائر بقوله الآخر، وعلم أن عنه الصخر من الخرب، ونقص من الباقي المسوك والمضاه والمضاه والمضاه والمضاه، فثبت تلك المعنى، فإذا جرى احتمال التخصيص إلى الباقي، بعد تعليل المخصوص معلوم لم يبق فظناً في الباقي، وهذا معنى قوله: "عنى يجوز" أي على احتمال أن يظهر المخصوص فيه بتعليقه، وإذا كان مجهولاً كالمراد بلحقه التفسير من مباحث، وبعد حقوق النص في معلوم، وباحتمال لتعليل المخصوص المعلوم، ألا ترى أنه ما قصر - عنه السلام - المراد بالأشياء ليست بغير معلوماً -

"وهو: وذلك لأن المخصوص عندما لا يكون كلاماً غير مستقل كالشرط والعلامة والاستثناء والنسبة فلا بد من معنى.

[المشترك]

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسماء، لا على سبيل الانتظام.

أي لفظ

- وعلم أن لغة القدر والحس ألحق بالأشياء الستة، مثل الحصن الأزرق، فسمى الاسمان في ذهني بالعلم فلم يبق قطعية، وهذا معنى قوله: "أو بتفسره" ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص يشبه السامع بصحته من حيث أنه كلام مستقل كما أن السامع يكون كلاماً مستقلاً، وبشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه يبرر أن الخصوص لم يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبرر أن المستثنى يخرج من صدر الكلام، والاستثناء المشبه به أمر غير مستقل للحصول للخصوص - سواء كان معيولاً أو مجهولاً - وصعب الاستقلال، وبوصف عدم الاستقلال.

وإذا نظر هذا فقل: إن الخصوص إن كان مجهولاً أي مثلاً، هو مجهول عن السامع فهو من جهة استقلاله متميزة السامع المجهول فيسقط نفعه، ولا يتعلق جهلك إلى الاسم كما أن السامع المجهول لا يسمع - سماعاً من جهة عدم استقلاله - فهو متميزة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العلم كالاستثناء المجهول، فيقع المشك في سقوط العلم وقد كان ثباتاً بيقين، واليقين لا يزول بالثبات، فلا يزول العلم، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظاهراً بوجد، فحصل دون العلم، وإذا كان الخصاص معلوماً فمن استقلاله يصح تعليله، فيوجب جهالة فيما يلي تحت العلم، إنه لا يبدى كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما أن الاستثناء لا يصح تعليله؛ لأنه ليس تماماً مستقلاً بل هو متميزة وصفت قائم بصار الكلام، فيكون - وراء الخصوص معلوماً حتى العلم بخاله موضع شك في عدم حجة العلم، وقد كان حجة ثابتاً بيقين، فلا يزول بالثبات، هذا هو بشرح الكلام، حيث يكشف عن الزمان، وإنما يشير الزمان فهو إن قصده فانه لا يخلو إما أن يكون غير مستقل أو مستقل، على الأول إن كان المخرج معيولاً فهو حجة بالثبات، وإذا كان مجهولاً كما إذا قال: "لعمري أنمرر إلا مصفاً، لا يكون محذوفاً لم ينس المراد، وحذف الثاني وهو التخصيص عند احتمال إن كان التخصيص عقلاً فهو حجة قطعية في اليقين، وإن كان فهو سوى الكلام كالمادة وريادة بعض الأفراد على البعض والحس والخصم أنه لا يبقى قطعية باختلاف القواعد وعدم اتساع الحس على تفاصيل الأشياء، وعدم كبريائه والاعتقاد. نعم إذا علم القدر التام فيسمى ذلك في ذهني بالعلم، وطبعاً، وإن كان الكلام فداً، ذكرني لا يفي في حجة أصلاً، وعند البعض إن كان التخصيص معيولاً قائم قطعي في الثاني، وإن كان مجهولاً سقط التخصيص نفسه، ويقع العلم قطعي، والتذهب للمجاز ما هو في الفن من أنه بعض التخصيص سواء كان التخصيص معيولاً أو مجهولاً يبقى ظاهراً ولا يسقط، حتى يجوز انحصارهم بمر الواحد والقياس.

اشترك فيه إن: قوله: "وهو ما" حسن وماقي فصل، وإسناد الاشتراك للاشتراك بحسب الوجه، لأن هذا القسم البعد باعتباره معناه النوعي، ومعنى الاشتراك أن يكتمل كل واحد من معيومات اللفظ أن يكون المراد به احتمالاً على سواء صريح، وإدخاله، ولم يخرج من العلم؛ لأنه لفظ مشترك في اسم، وقوله: "لا غير" سبيل الانتفاء -

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه.

المتأمل

[المزول]

والمزول وهو ما ترجح من الاشتراك بعض وجوهه بدليل الرأي.

والمعبر عن

= معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق التعمول بل على سبيل الدليل، فخرج به العام. وقوله: 'معاني أو أسماء' تقسيم للمحدود لا لحدد، لأن اشتراك معنى فصيح. أحدهما ما يكون فيه اشتراك اعتقادي كلفظ 'الملك' للأب والعتق، وبأنه ما يكون فيه اشتراك الأساس أي المسلمات بين الأعمام المتأخية كلفظ 'النور'، فإنه يشترك فيه الأعمام المتأخية، كالشمس والركبة والمخارية والذهب واليوسف، والمزاد بالجميع في قوله 'معاني أو أسماء' ما سوى ذلك، وإنما لم يصبغة الجميع لبيان أنه في تعريف العام 'جميعاً' من المسلمات، فاستفيع ما قيل إن الجميع يرمض أن عدد الفئات شمره في الاشتراك كما هو شمره في العموم، وليس كذلك بل الاشتراك يقتضيه ويرتبط به أو يصحبه كالفرد.

ثم اعلم أن المراد من قوله 'الاشتراك' النظم لا اصطلاحه، ومن قوله 'ما يشترك' الاشتراك النوعي. فلا دور. وحكمه التوقف إلخ: يعني حكمه التفتيش أن توقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني، سوى أن المراد به عن لبعض أن تأمل فيه ليرجح بعض معاني التأمل، لأن اللفظ يشمل كل واحد من المعاني على انصاف، والمزاد منها واحد، فلا بد من التأمل، كما أن علماء في لفظ 'الفرق' ليشترك بين الظاهر والخاص. فظهر أنه المراد به أحدهما وجود أو عدمه، أنه ورد بلفظ الجمع، وقوله 'ثلاثة'، وإذا ورد 'الظهور' لا يحصل ثلاثة، وإذا ورد لفظ 'ثلاثة'، وإذا ورد 'الظهور' يرد على ثلاثة أو بقصر منها، وإذا ورد 'الظهور' يرد على مجموع الجميع، وإذا ورد 'الظهور' يرد على مجموع الجميع، وهذا المعنى يوجد في الخاص، لأنه قد ورد، وأنه مجتمع في الوحد في أيام الظهور ثم ينتقل، خلاص الظهور. والمزول ما حذر من أن يؤول إلى إخراج، وأولاه حقيقته وصرفه، وذلك إذا عرفت أحد معاني بقدر صفة عن سائر الوجوه المختلفة عما ترجح إلخ. وقيل: هذا لأن المراد من المؤول هنا هو المؤول الذي حصل من الاشتراك بعد ترجيح بعض وجوهه، لا المطلق لأن المعنى والمشكل والمعن، إذ ذلك حقاؤه بدليل على خبر مؤولاً أيضاً، ولكنه من أقسام الدال لا من أقسام المعبرة.

بالحال الرأي. أي لفظ 'الله'، سواء حصل بغير الوحد، أو بالضم أو بغيره كالتأمل في نفس طبيعة أو في السابق كما في قوله تعالى: 'تَسْبِيحًا لَكُمْ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ الَّتِي يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ'. عليم أنه من الحق، وفي قوله 'وَأَحَدًا' (الأنعام: ١٠٢) يظاهر به، بعد أن أنه من الخلق، أو في السابق كما في المزمع، بعينه أنه أحسن مظهرًا إلى ما قلناه من المثلثة. ■

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

[الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.

المصطلح

والحاصل أن المؤول قسم من المشترك حصل ترجح أحد معانيه تأويل المجهول، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركاً. والتأويل اعتبار احتمال بعضه دليل بصير به أغلب على الظن من سائر ما دلى عليه اللفظ، وبما عد المؤول من أقسام النظم صيغة ونقطة وأنه حصل جعل التأويل؛ لأب الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم للدليل الأقوى أولى، ولذا أنشأوا الحكم في النصوص عليه إلى النص لا إلى المعنى؛ لأنه أقوى منها، كما جعل إذا لحقه البيان بغير الواحد يكون ذلك ثابت قطعاً، وإخالف أن غير الواحد لا يفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أخفيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى غير الواحد.

وحكمه إلخ: أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما قرّر من تأويل المجهول، مع احتمال أنه غلط، والمصراع في الحساب الأخير، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فطرائي يحتمل الصواب والخطأ، فيكون اثباته به محتملاً. وإن كان غير الواحد فهو أيضاً ظني، وبالجسمة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر حاحداً، ثم شرّح في التفسير الثاني فقال: والقسم الثاني إلخ: أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من المصراع والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم موقفاً أو غير موقفاً، محتملاً لتأويل أو لا. والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الخاصة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. أربعة: لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يتحسن التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قيل النسخ فهو للنسخ وإلا فهو الحكم، وتلك الأقسام متساوية بحسب المجهول واعتبار الخفية، لكنها متداخلة بحسب الوجود دليلاً للشاعر، فإن عندهم أقسام متباينة؛ ألهم بشرطون في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي التفسير احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ق: أعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلقان بالمفرد.

ظهر المراد: للسامع، وفرد المظهر معناه اللغوي، فلا دور، بنفس الصيغة: أي بمجرد سماعها إذا كان من أجل التسلية بلا دربة تضم إليه، والبرز به عن المعنى والمشكل وغوها؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثيراً من المفسرين كشروح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقاً له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في قصص إلا هي لأجل =

[النصر والمفسر]

وأنص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد لأن سيق الكلام لأجله.

والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التحصيل ^{أي الكلام} والمفسر ذلك ^{أي الموضح} والتأويل: نحو قوله تعالى: ﴿وَلَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

= أنه موقوف للمراد، فإن إطلاق لفظ عني معنى شيء، وسوف له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي رند وسيد الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي العباس على أن هذه موقوفة في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما سلفه المراد منه، سواء كان موقوفة أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بهذا من إرداده بأن يعهم مع معنى لم يعهم من الظاهر قرينة لفظية يضم إليه.

وضوحاً: على وضوح الظاهر، بمعنى: متعلق بقوله: "ازداد" في المتكلم: ما ساد لتلكم كلامه لأجله معنى نص ما فيه وبانده وضوح المراد عني الظاهر سببه أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل معني كذا ما كان أو سنة أو إجماعاً وقد يخص بالذولين.

من النساء: ياب لـ "ما"، وإذا غير "ما" التي غير العفلاء، لأن الإثبات من عقلاء يجرب بحرق غير العفلاء.

في الإطلاق: أي في زيادة نكاح ما يستضيئه امرأة من النساء: لأن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وإذا حذر لفظ الإطلاق إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر، والجواز له بمنزلة منع الفسد الذي هو الحرمة. لأجله. أي لأجله.

بان العدد، قال تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى وَبِأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى وَبِأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى﴾.

فلذا هذا على أن السوي لبيان العدد، والمفروض من الكلام هذا ويقوم الإباحة في ههنا.

والمفسر: منفس من المفسر الذي هو الكشف، والمفسر ميانة المفسر، مراد به كشف لا شبهة فيه، وهو يفتح بالمراد، فلذا: نغم المفسر بالمراد؛ لأنه لا يهد الفهم، ولا يجرم التأويل به، لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر لا حرج. والتأويل: أن كان حاصلاً، وفيه إجماع بأن النص يحمل التحصيل والتأويل، كالظاهر بين المفسر من حمل فيه الموضح بحيث لا يحسن غير المراد أصلاً، ويقطع به احتمال التحصيل والتأويل.

﴿وَلَسَجِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾: فإن قول تعالى طاهر في سبوح سائر الملائكة، لكنه تضمن التحصيل بأن يراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ قَسَمَ الْمَلَأُكَةُ بِأَرْيَافِهِمْ﴾ (ال عمران ١٠)، والمراد جمع الكل، فلما قال: "كلهم" سار سائر وزاد الموضح على الأول، وقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحمل التأويل والحسن على المفسر، =

وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ.
كما مرّت

[الحكم]

فإذا ازداد قوة وأحكم المراءى به عن التبديل سمي حكماً، وإنما يظهر التفاوت في
أي المنع من النسخ
موجب هذه الأسامي عند التعارض.

== فلما قال: "اجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسراً. واعترض بأنه ليس مفسراً لأنه قد استثنى منه
بليس، فاحصل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الرسوم
وقد يكون من وجه، فالدفع كل ما يرد عن هذا من أنه يحتمل أقبح محدوا محققين. وإنه يحتمل الجار وغيره،
ولقد قدح بأن قوله تعالى هنا غير لا يحتمل النسخ ولا يلزم الكذب عليه تعالى، فنحن أن يكون حكماً. أجيب:
بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خيراً. نقول: الأول في المثال قوله تعالى:
(وَقَالُوا الْمُنْشَرَكُ كَيْفَ يَكْفُرُ بِاللَّهِ) (البقرة: ٢٥)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

فقد: وقد يقال: للمفسر أيضاً لكل مبرر يغطي، فيشمل المحمل الأخير، فهذا الاصطلاح القين يغطي سواء كان
حراً واحداً، أو قبلاً أو غيره من الخلووات ملول بإزائه. وحكمه إلج: أي حكم المفسر ثبتت الحكم قطعاً.
يحتمل النسخ: بأن يكون منسوخاً، وهذا في عهده ﷺ وإلا فبعد لكل حكم لغوي؛ لأن القامح لا يكون إلا وصفاً،
وقد انقطع احتمالها بانقطاع عصر حام المرسلين ﷺ قوة: ولم يخل: "ومسوخاً" كما قال صاحب الترتيب؛
لأن المفسر إذا بلغ من الفروض بحيث لا يحتمل الغي أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يرد قوة بواسطة
تأكيد أو تأييد حتى يدفع عنه احتمال النسخ. بعد أي بسبب ازدياد القوة. محكمات: أي من أحكام الشيء؛
أنته أو أحكامه فلا تأنيده، والمحكم بمعن التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع
من تقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَكْفُرُ شَيْئاً) (البقرة: ٢٥)، وقوله عليه السلام: "الجهل ماضٍ قد
يعني الله تعالى إلى أن يقتل آخر هذه الأمة الدجال". رواه أبو داود (رقم: ٢٥٣٣)، وفي معناه نسلم.

فما: نعم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لغوي في ذات الكلام كآيات
التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نسياً على توقيت أو تأييد، وهذا الحكم لغوي، والثاني ما يكون بوقات
الشيء ﷺ ويسمى حكماً لغوياً. وما كان يرد أن الأقسام الأربعة بوجوب ثبوت ما انتظمت فيها كما سيأتي، فما
الفرق بين موحدات هذه الأسامي؟ دفعه بشرو: وإنما إلج. يظهر التفاوت إلج: بين الأقسام، فإذا وقع
التعارض بين الظاهر والنص يوحى بالنص؛ وإذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر، وإذا تحقق التعارض بين
المفسر والحكم يصل بالحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه بيقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مسلوته بين هذه الأقسام. مثال المتعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأَجِزْ كُنُوزَ مَا بَيْنَ يَدَيْكَ﴾ (سجدة: ٢٤) أي ما وراء المذكور من الحرمات، سواء كان زائداً على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في "ما وراء ذلكم" أي الحرمات المذكور سابقاً وهو مسوق لبيان حل ما وراء الحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿وَأَجِزْ كُنُوزَ مَا بَيْنَ يَدَيْكَ مِنْ ثَمَرَاتِ النَّسِيءِ وَتِلْكَ لآيَاتُ اللَّهِ لِقَوْمٍ يُدْرِكُهَا﴾ (سجدة: ٢٥)، فإنه سبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضاً فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع الفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في للمستحاضة: "مدح الصلاة أيام أئمتها التي كانت تحض فيها، ثم تغسل وتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلّي". [الترمذي، رقم: ١٢٦٠] قوله مثلاً: "عند كل صلاة" نص يقتضي الوضوء المتعدد عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلت فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادت أن تصلّي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب المشافعي، ولكن يحتمل أن يكون "عند" بمعنى الوقت، فكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة، مع قوله ﷺ: "للمستحاضة: توضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ كما في شرح مختصر الطحاوي، فإن هنا مفسر لا يحتمل التأويل لو حلت لفظة الوقت صريحاً، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض الفسر مع الحكم قوله تعالى: ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ (نساء: ١٠٣) مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا نَحْنُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)، فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدثين في القذف بعد التوبة؛ لأنها حادثة صاروا عديين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً، فترجح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والفسر والحكم. يقيناً: أي بليّة ما استعمله على سبيل اليقين، هذا في نفسهم الآخرين اتفاقاً، وأما الظاهر والنص فتبهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشايخنا كأهل الحنفية الكرخي وأهل بكر الجصاص والمفاضي أبي زيد وعمامة المتأخرين إلى أنها كالمفسر والحكم في إثبات الحكم بيقيناً، وذهب البعض كشيوخ أهل المصنوع ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاده حقيقياً، لا يثبت الحكم قطعاً وبقيناً، والمخفي هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الأدليل لا يضرب اليقين، وبه رضي المصنف.

والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً وبقيناً متساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى ترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء قتيبة بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والفسر والحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخلف ضد العاين والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

[المقابلات]

ولهذه الأسماء أصداد تقابلها.

[أخفي]

فصد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا يطلب
كتابة السرقة، فإنما خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أصداد تقابلها: والمراد بالصد ما يقابل الشيء ولا يتنوع منه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك
لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتساويين كالإنسان والآلة إنسان، والثاني تقابل المتضدين، وهو أمران
وجوديان مجتمع احتصاصهما في محل واحد كالسواد والبيض، والثالث تقابل المتباينين كتقابل الأب والابن،
والرابع تقابل المنكدة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، فصي اصطلاح
اللفظاء قد يطلق اسم الصد على كل واحد من المقابلات الأربع، ففدنا فسرنا الصد كما قلنا.

الخفي [خ]: يعني الخفي اسم للكلام لا يفهم منه اثراد بعارض عرض للمحل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة
الكلام فظهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللعوي، لكن صار خفياً بعارض بأن يخص باسم آخر لاشتغالها
على زيادة على مفهومها أو نقصان كما مشعر في لفظر والنباش. وقوله: "بعارض غير شبيعة" يخرج به
الأقسام الأربعة. فقله: "لا ينال إلا يطلب" ليس قيدا استثنائيا. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي
مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة قلت: لو كان كذلك لكان
فيه عفاء رائد، وكان مشكلا ومحملا، ولم يكن في أول مراتب العفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور
لم يكن مقابلا للظاهر، فلا بد أن يكون فيه عفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كتابة السرقة: وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (النساء: ٤)، فإنما وإن كانت ظاهرة في
مفهومها الشرعي واللعوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض
الأفراد وهو لفظر [خ]. لفظر: القطع، والطار من يأخذ مع حضور المالك بعفلة.

والنباش: هو من يسرق كمن لبس مكتشف القدر. انشئ ثمر السور وكشف قشي، ومنه نباش [فالموس] وإنما
نصبت هذه الآية في حق الطرار والنباش. باسم آخر [خ]. حيث يقال لأصدهما: لفظر، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم
السارق، وذلك لزيادة معنى السرقة في لفظر الذي يأخذ من قاصد الحفظ حاصر يقظان بطور عطف، فيكون فعله كم
من السارق الذي يأخذ من قاصد الحفظ لكن انقطع حقيقته بعارض نوم أو عيب، ونقصان معنى السرقة في النباش؛
لأنه يأخذ من الميت فبدي ليس بحافظ لكنة، ولا هو أهل لذلك، فيكون عمله أنقص من سارق، فإذا وقع العفاء في
حق لفظر ونباش فنظرنا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في لفظر الزيادة على السرقة، فوجدنا عليه الحد بالدالة،

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفائه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

[المشكل]

وضد النص المشكل، وهو ما لا يثال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله، وحكمه التأمل بعد الطلب.....

كما نت حرمه الضرب والشم بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلَاقُوا نَفْسًا مِنْهَا أَمْ يَرَاهُمْ الْمُشْكِلُونَ عَلَى زِيَادَةِ﴾^{٢٢٢} لا المشكلا على زيادة الأذى، وفي البياض نقصان فرجه المشبه، فلم يوجب الحد وهو القطع، لأن الحدود تندرج بالشبهات وحكمه الخ: أي حكم الخفي الظر فيه أي طلب معاني اللفظ ومجالاته؛ ليعلم أن اجتماعه في معنى الألفاظ إما لزيادة المعنى في الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حيث، فيحكم في الأول دون الثاني، الشكلي مأخوذ من أشكال على كما إنه دخل في أشكاله وأمثله، بحيث لا يعرف إلا بعقل يشمر به.

أشكاله: إشارة إلى سبب الحفاء وزيادة حفاءه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر الحفاء مما لم يدخل، ويضاف إلى مأخذ الاشتقاق كما بينا. والحاصل أن المشكل كلام ارداد حفاؤه على الخفي للحصول الحفاء فيه؛ لنسب الصبغة، ومن مفهومه فوضعي لدخوله في أمثله؛ لكونه محتملا لثبات كل واحد يمكن لإدائه، ولذا يحتاج فيه إلى التأمل بعد الطلب، فهو كمرحل احتفظ بالباس تغير اللباس والميتة، والخفي كرجل احتفي بوع حيلة من غير تغير اللباس والميتة، فإذا كان في المشكل زيادة حفاء على الخفي صار مقابلا للنقص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. التأمل بعد الطلب أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به هو حقه ثم يطلب معاني الألفاظ ومجالاتها ثم يتأمل، أي ينظر في القرائن التي مما يشمر المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثله قوله تعالى: ﴿لِيَسْأَلَكُمْ عَنْ حُرَاتِكُمْ فَأُولَئِكَ يَنْفَرُونَ﴾^{٢٢٣}، فإن معنى "أولئك" مشتمل أشكال على السامع، لاستعماله بمعنى أين، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى نَجْمٌ كَذِبٌ﴾^{٢٢٤}، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى نَجْمٌ كَذِبٌ﴾^{٢٢٥}، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي أن يجوز الوطء من أي مكان شاء للرجل من الليل والنهار، فتعمل اللواطة.

وفلاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الوطء قاعدا أو قائما أو مضطجعا، فإذا نظرنا في القرائن مطمئنا أن المراد به الثاني؛ لأن الذكر ليس بمن الحُرث بل محل الحُرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا نِسَاءَ آبَائِكُمْ﴾^{٢٢٦}، إذ لو كان المراد عموم اللواصع لأي مائدة في فصله بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا نِسَاءَ آبَائِكُمْ﴾^{٢٢٧}، فقامت ولا نكح مع المعصوم.

[المجمل]

و ضد المفسر المجمل وهو ما ازدحت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا
 ببيان من جهة المجمل كآية الربا.

المجمل: ما عود من أجل الأسر أهله، وإنما صار مقابلاً للمفسر لأن المفسر كما نفع في الظهور ثانية لم يجمل
 بعدها إلا نسخ، كذا المجمل بلغ في الحياء غاية لا يدرك المراد بالتعليل بل من حاسب التكلم المجمل بالمفسر، فهو
 كرجل غريب الخفي في جملة من الناس لا يوقف عليه بهر الاستفسار من الناس.

ازدحت: أي تفلعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني: المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل
 الجوهر. والجمع ما يبين ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المتبين إذا استند باب الترجيح، فاندفع ما
 أورد الشارح المحقق، فهذا جنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشبه: أي بسبب الازدحام اشتغاً رماة لإصاح لهن سبب الاشتباه. جهة الخجل: بالكسر، فصل خرج به
 الطمي والمشارك والمشكل، لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان التكتم، فبان أن كان شافياً
 نظماً كيداً الصلابة والركانة صار المجمل مفسراً، وإن كان ضياء كيان مفاد المسح بحيث العودة صار مؤولاً، وإن
 لم يكن اليان شافياً يصير مشكلاً، ويخرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، يصير حكمه حكم المشكل من وجوب
 الطلب والمعمل، كيان الربا بالحديث الواردة في الأشياء الستة، فإن ربا لكونه اسم حسن على ما لا يمتنع
 جميع أنواعه، وثاني فتا لم يبين إلا في الأشياء الستة من هو حصص عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن ربا هو
 مقصر عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولذا قل هو ربا: "شرح النبي عليه وسلم لم يبق لنا أبواب الربا".
 [كشف الأسرار] إلا أنه مجمل أن يوقف عليه بالمرء بما بينه وبينه، كما وقف المفسرون بالقياس على الأشياء
 الستة بغير اللغة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤولاً وفي غيرها مشكلاً.

ويعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتراحم المعاني للتسوية الإقحام، كأنشترك إذا استند
 باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غربة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالنوع المذكور في قوله تعالى:
 "فَمَنْ يَمَسُّنَ فَلْيُؤْتِكُمْ وَفَلْيَمَسُّنَ فَلْيُؤْتِكُمْ" (المائدة: ١٠١) حيث الله سبحانه ما معه: "فَمَنْ يَمَسُّنَ فَلْيُؤْتِكُمْ وَفَلْيَمَسُّنَ فَلْيُؤْتِكُمْ"
 (المائدة: ١٠١). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من اختلاف التكلم عن معناه لظواهر إلى ما هو غير معلوم كالصلابة
 وفركية والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجمل: "ما ازدحت فيه المعاني" لا يشمل إلا النوع الأول
 كان ازدحام المعاني إما هو فيه فقط، فقد تكلف الشراح في توجيهه، ففطن المراد بزدحام المعاني أعم من أن يكون
 باعتبار اموص كما في المشترك، أو باعتبار غربة اللفظ أو إجماع التكلم، فإن في التفسير الآخرين لزدحام المعاني وإن لم
 يكن حقيقياً ولكنه يوجد تقديره بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فيقول دعه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره، فبنت
 الازدحام. والأول أن يقال إن قوله هذا وإن في التحديد، فالحد الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتبهاً لا يدرك إلا
 بالاستفسار، فاعلم وتذكر. كآية الربا: قد هربت وجه إجماعه فتذكر.

وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية لمزاد به إلى أن يأتيه البيان.

[المتشابه]

وضد المحكم المتشابه، وهو ما لا طريق لدركه أصلاً حتى سقط طلبه. وحكمه التوقف فيه أبداً على اعتقاد حقية المزاد به.

وحكمه الخ. وهي حكم المحكم التوقف فيه في سبيل المصير إلى أن يعتقد قريان من جهة التكلم. مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. وضد المحكم. فكما أن المحكم مع عدم الظهور والنوع حيث أس عن التمسك كذلك متشابه يقع في نهاية القول، حيث ينقطع رجاء فيه عند أصلاً. لا بالعمل ولا بالفعل في الدنيا، وإلا يضل على المراد منه في الآخرة عليه. أي طلب ما زال على المراد منه، مع حرج الحلفي والمشكل والعمل، فالمشابهة كمر على فقد عن الناس حتى انقطع أثره وانقص حيوانه. والمزاد. وحكمه التوقف الخ. في دعاء لأن ليس يتجزأ كمال بعض المشاهير كما مزعج به في الإسلام في أصوله. حقية المزاد على سبيل الإجمال، وإن لم يعرف ما أراد غه به على سبيل التحسين، فلما علم بنينا أنه صدر من حكيم، فله معنى لطيف وليس مهملاً لأن الحكم لا ينقطع بالعمل.

فقد ذهب عامة الصحابة والشيخ وعامة المقلدين من أهل السنة من أصحاب الشافعي. إلى أن ما لا يعلم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أي ربه ودم الإسلام وحسن العلماء وجماعة من متأخريه، فيجب عندهم التوقف على قوله تعالى: ﴿يَوْمَ، يَحْشُرُ نَفْسَهُ إِلَى شَأْنِهِ﴾ (آل عمران: ٧٧) كما هو قوله من مسجود وإلى امره على شيء. وبعد الانتهاء قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْفُذُ السَّاعَةُ﴾ (آل عمران: ٧٧) وحجته في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْفُذُ السَّاعَةُ﴾ (آل عمران: ٧٧) وهو شاء شيئاً من الله بالسنن والإيمان بأن الكل من الله. وذهب أكثر الشرحين ومجهور المعتزلة إلى أن المراسع أيضاً بعد تأويله. وأن التوقف على قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْفُذُ السَّاعَةُ﴾ (آل عمران: ٧٧) لا على ما فيه.

فإن قلت: هذا دعائفة في إزها على المذهب الأول؟ قلت: لا ابتلاء، وهو إما يكون على خلاف التمسك وتركه القوي، فهو العلم الإطلاعي على كل شيء، فيبطل بتركه، وهو الخافض ترك التحصيل واخوض، فيبطل به. فإن قلت: تم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم نفي فكيف يعرف به الحكم؟ قلت: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو حروب الاعتقاد بأن الله تعالى صبه بعد عنها بالبدن والوجه والاستواء مثلاً وإن لم يعرف ما أريد منها. وقد حصل بعض الناس حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى بدأ ووسمها وهو فاعد على صوره كما هو شأن الخصومات، ولم ينظر فيكون التبريد من جبال كشمه شيء في الآخرة (١١).

وإذا كان كذلك لا يمتثل له (١٢) ولذا ساء المذاق في هذا الباب وأما المتشاهير.

قلت: ثم المتشابه على نوع لا يعلم معناه أصلاً كالتقطت في أوائل عصره على أم، رسم، وربع بينهم معاد لعدا لكن لا يعلم ما هو المراد منه؛ لأن طاهره بخلاف الحكم، كقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَاةً يُسَوَّى﴾ (الفرج: ١١).

[الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكتابة. فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.

ولما فرغ من التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: والقسم الثالث إلخ أي التقسيم الثالث من تفسيقات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه، يعني هذا التقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه يستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو يستعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف، أو غيب يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يعمل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكتابة فقسم منهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بد منه زاد قوله: وجريانه.

البيان: أي بيان المعنى من حيث أنه بطريق الإنكشاف فيكون صريحاً، أو من حيث الاستتر فيكون كتابة، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكتابة إلى استريان، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان سبب استعمال المتكلم لا بالوضع، ينصف بكونه حقيقة أو مجازاً أو صريحاً أو كتابة، أشار المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم، وإلى اللفظ والتصانيف بالحقيقة والمجاز بقوله: وجريانه في باب البيان.

وهي أربعة: لأن اللفظ إذ استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكتابة. فالحقيقة: تعبلة من حق بحق بمعنى ثبت، فعلة ثابتة، ومصرفها: اللفظ، والتاء للتنقل من الوصفية إلى الإسمية كما في الذبيحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخرى تركناها خوفاً للتضليل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح الديق". لكل لفظ إلخ: فاللفظ جنس يشمل الهمل والمجاز، وقوله: "أريد به إلخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعيين للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد إعمال بالوضع، فالواقع إن كان واضح اللغة فوضع لغوي، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فن كان فوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص، ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عام، وقد حلب العرب عند الإطلاق على العرب أجمع. وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الالفاظ لا انشائي، وإنما يوصف بها العاني بمجازة، فالمستتر في الحقيقة أن يكون موضوعه للمعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

[انحاز]

وانحاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى،

= وإلا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع لها، وإن كان مجازاً، بجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء، لغة ومجازاً شرعاً، فقد أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، نكر من جهة، كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقة ومجازاً معاً بجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في العرس من حيث أنه من أفراد ذات قوائم الأربعة مجازاً لغة، ومن حيث أنه من أفراد ما يذب عني الأجر حقيقة لغة. فإذا عرفت هذا فاعلم أن لا بد في التعريف من قيد الحبيبة، بأن يقال: الحقيقة لفظ، مستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكبلا بتفصيل التعريف جداً وسعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة، إذ كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغة يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة، وانحاز "منقول" بمعنى العاقل من الجواز بمعنى عبور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وبعدى من موضعه.

لكل لفظ إلخ: يعني انحاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقته بينهما كلفظ الأسد، إذ أراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترمه عن المثل كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن المهرل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له نكر لا لاتصال وعلاقة، وكما احترمه عن المرتقل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علفه، فلم يخل من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما المفعول فيه محضقة من جهة ومجاز من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء، ومجاز في الأركان الخمسة، لغة، والعكس شرعاً، وما ذكرنا ذلك من أقسام الوضع واعتاد الحبيبة في حقيقة فهو موجود هنا، فذكره، فإن قلنا: التعريف غير جامع لمروج انحاز بالزيادة، فإنه لا أراد منه شيء، كالكتاب في قوله تعالى: **فَالَيْسَ كَذِبًا عَلَيْهِ أَن يَقُولَ بِاللَّهِ تَعَالَى تَعَالَى** (١).

قلت: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أبشاً أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع به هو التشبيه لا التاكيد والمزاورة، كما قيل. وفيه نظر، لأن هذا يقتدر غير كاف للمجاز ما يمكن العلاقة، وهذا ليس بالعلاقة، فتفكر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السبية والمسبية والخال والخال والملازم والملازم وغير ذلك، وحصر صاحب "الشهاب" في اثني عشر، وصاحب "الترصيع" في التسع، وصاحب "مختصر الأصول" في الخمس، وصاحب "الذبيح" في الأربع، =

* مفعول في مصدر مبني، والمصدر قد يعني بمعنى الفاعل دون المظهر.

لأن العمة لم تنسح إلا حكمها، والحكم لا يثبت إلا بعنة، فاستوى الاتصال، فعمت الاستعارة. ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبداً وباعه ثم اشترى النصف الآخر: يعتق هذا النصف الآخر. ولو قال: إن ملكك، لا يعتق ما لم يجمع الكل في ملكه. فإن عني بأحدهما الآخر تعمل نيته في لموضعين، لكن فيما فيه تخفيف عليه.....

فعمت الاستعارة: ما لم يذكر أحدهما رويده الآخر بزيادة، والمراد بالاستعارة عند أرباب الأصول المجاز، سمع كان بعلاقة التشبيه أو لا، فادفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال انصوري، ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال لمعوي. ولهذا أتى لأحد حوزة الاستعارة من المتأخرين. يعتق هذا النصف إيج لوجود الشرط بزيادة وهو الشراء الصحيح، وإن وجد، فترفعاً فإنه لا يشترط في الشراء أن يجمع الكل في المثل، بل به يقال: أنه حرٌّ ما يشترى العبد فالحاصل هو هذا الشرط تصادف عند اشتراء النصف الآخر ولا في ملكه حينئذ. لا لنصف يعتق هذا النصف، وهذا علي رأي أبي حنيفة تنحري الإجماع، وأما عندهم معتق الكل. ثم يجب التماهي في نصف أثناء الضمان، كما قال صاحب "الكشف" والمسألة على أربعة أوجه: أحدهما هذا، والثاني ما شبه بضمه: "لو قال: إن ملكك عبداً فهو حرٌّ، أتى أي بلفظ "ملكك" مقام "اشتريت"، والمسألة هنا لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجمع إيج: لأن الثالث مطلق، والمطلوب قد يتقيد بدلالة العدة، فيكون المراد بهصف الاجتماع، إذ لا يقال عرفاً من ملك شيء ثم باعه ثم ملك شيء آخر: إنه ملك الكل. نعم يقال: إنه مشترك الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط بزيادة وهو الملك عصمة الاجتماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن نقول: مشواً إلى العدد المزداد: إن اشترت هذا لعت فهو حرٌّ، وإن ملكك هذا لعت فهو حرٌّ، أي لا يقول منكراً كما في الصورتين الأولىين مشترك إلى العبيد، والمسألة بخلاف، معتق النصف في العصبية لأن التعريف والاجتماع وصف، والأوصاف لا يعتق في الخاصر للمؤمن بخلاف الغائب، كما برهن عليه في موضعه، فلما فرغ من تفهيد مسألة فرج عليه ما هو المقصود من اليقين من حوار الاستعارة من الظروف.

فإن عني بأحدهما: ما يقول: أردت لحوالي "إن اشتريت" "إن ملكك" حين يدرى الاجتماع. ولا يعتق نصف الآخر، أو عكس ما قال أردت بقولي "إن ملكك" "إن اشتريت" حين لا يشترط الاجتماع وعدم نصف الآخر. تعمل نيته إيج. وصدى ديانة نصحة الاستعارة من الطرفين. لكن فيما إيج وهو فيما إن يوي الملك بالشراء. وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع:—

لا يصدق في القضاء ويصدق ذبانه.

[اتصال السبب والمسبب]

والثاني اتصال الفرع عما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك
الشيء بالفاظ المسبب
الشيء بالفاظ الحق تبعاً لزوال ملك الرقبة،

= ولا يعنى الصنف أيضاً عليه، فقيه له منفعة مبرجة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء شبهة الكذب، لأن الاستعارة غير صحيحة. ذبانه: أي فما منه ويرى الله حتى إذا استحق عقاباً عنه بما نرى؛ حوار الاستعارة، وإن لم يصدق القاضي للثمة، كما لو كان عالماً لفلان على مائة درهم وقد قضيت، هل يرتب من دبه مهر يعني بالإبراء، أما القاضي فلا يحكم بالإبراء ما لم يقم بينه على الإبراء.

فقد تعرض أن في إرادة الشراء بالملك أيضاً تحميلاً عليه، لأن الملك يحصل بالشراء والهباء والوصية، والشراء يخص سبب معين منها، فينبغي أن لا يصدق قضاء به أيضاً. وأورد: لو كان الاستعارة بين العلة والعلل من الطرفين لاصطفى اشتكاك بالإسقاط والإقامة؛ لكون الشكاح علة لها، وأوجب أننا لا نستقيم أنه موضوع خلل الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة ملك الشيعة والانتفاع. أورد: لو كان علة ملك ما منع البيع لاعتقده بالإعارة والإعارة للاتصال بمحوى بهما؟ أوجب بأنه الاستعارة مبنية على الاحتفال من نظريته إلى اللزوم والإعارة والإعارة لا تستمرمان ملك الانتفاع بالبيع. ثم تعرض بأنه لا اتصال بين "إن ملكك" و"إن اشتريت" لأن مطلق الملك محتمل من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء، ولا الشراء علة له؟ أوجب بأن الشراء علة ملك خاص، وهو مستلزم للقاء فصحت الاستعارة، كما في بعض الشروح. اتصال الفرع: أي السبب، الرد به الحكم. سبب محض: سبب ما يكون مفضياً إلى الحكم، ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد في شأنة العقلية، ويسمى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لا يضاف إليه العلة المتخللة به وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظر يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: أنت حرة إشارة إلى أن المراد به لا يضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة الخ: يعني نفرد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعية للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لأن يكون انصافاً مضافاً إليه. فإن هذا ليس بشرط هنا. كاتصال زوال الخ: فإنه إذا قلنا أنت حرة، أو حررتك، أو اعتنقتك، يزول تلك الألفاظ ملك للشيء حتى لا يخل له نودع بغير الشكاح.

تبعاً الخ: فإنه يزول أولاً هذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زوال ملك انصاف، فالزوال لعله ملك الشيعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فترتب على سبب محض لزوال ملك الشيعة تكونها مفضية إليه، ولم نودع =

وله بوجوب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛
لاستحسانه عن الفرع:

❦ في الفرع له في وصحت لزوال ملك الرقة.

وإنه: أي هذا النوع من الاتصال السبب. استعارة الأصل للفرع؛ والسبب للحكمه فصيح أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق؛ فبفتح الطلاق؛ لأن قوله: أنت حرة سبب وأصل كما مر، وللطلاق فرع وحكمه، مجاز أن يذكر السبب ويريد السبب؛ لأن السبب يخرج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب للحكم" تفسير لقوله: الأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كما قبل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأخته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تنفق، فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي السبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستحسانه (أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال السبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب عني عن السبب، ولما في حق إرادة السبب بالسبب اتصال قائم، ألا ترى أنه قوله: "أنت حرة" وأصله ثم ينزع إلا لأجل روال ملك الرقة، وروال ملك الرقة إما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب إلا إذا كان السبب عتفاً للسبب، كما في قوله تعالى: "إني أنذركم" فإني أنذركم خبراً، ولا يوجد العتب غير ذلك، فصاحب العتب متصلاً بها ومتفرقاً عنها، هذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: صبح عكس هذه الاستعارة أيضاً، أي استعارة السبب للسبب، فيجوز أن يستعار الطلاق للعنف، كما حار عكسه، ومن الشافعي على صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو أشهر، كما في معنى شرعي وهو الإسقاط؛ لأن في الإسقاط إسقاط ملك الرقة، وفي الطلاق إسقاط ملك النعمة، ولأن كلاً منهما بني على السواء، فكما أن من طلق امرأته نصفها أو نصف تطبيقه يسري خلافه إلى الكل، كذلك العتب يسري إلى مكل، حتى من أضيق نصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسبب؛ وقد مر أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي، لأن في الطلاق إزاله منك لغيرك، وفي العتب إثبات الغيرة، فأبى بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأمد والرحل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة أنه لا اتصال هنا أيضاً؛ لأن زوال ملك النعمة إما ينبت ضمناً في روال ملك الرقة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتب للطلاق الذي فيه زوال ملك النعمة صراحة؟ إن الشكوك؟ أحيب بأن إزالة ملك الرقة مستلزمة لزوال حقيقة ملك النعمة، وهي حقيقة واحدة بوعية، لا تختلف بالغات في ملك الكاح ولهمين، معه تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصوداً في النكاح وهو مقصود في العيب، وهذا لا يقدح في حوار الاستعارة

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة توقفت أول الكلام على آخره؛
لصحة واقتضاه إليه، فاما الأول فثمة في نفسه لاستعماله عنه.

[حكم الجواز]

وحكم الجواز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً،
أي من المعنى المحرر

وهو: أي الاتصال بين السبب والسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظراً لتصل الجملة الناقصة بالجملة الكاملة
إذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله: "هذا طائر وزين" فقولهم: "هذا طائر" جملة كاملة لوجود
الطرفين، وقوله: "رب" جملة ناقصة لاقتضاهما في الخبر؛ إذ لو انفردت لاحتجبت شيئاً، وإذا انفردت بربو انعطفت.
توقف إلخ: أي اجتمع الكلام على آخره أي على آخر الكلام، سمي به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس
لأجل أنه غير تام بل لصحة أي آخر الكلام واقتضاه إليه فيستمر "آخر الكلام" وهو قوله: "وزين" في الخبر،
ويصير مفيداً؛ إذ لو لم يتوقف الأول ولم ينظر إلى ما يقول اشكككم بعده، حتى صار قوله: "هذا طائر" كلاماً
مفصلاً عن قوله: "وزين" أصدر آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح، فيتوقف أول الكلام على ما بعده، لأجل
انتظار أن تكلمكم ما يقول بعده بعد أن يؤكدهم مفيد غير آخر بالعلف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو
هذا طائر): "وطائر" وصالحاً يضع اللفظ ثلث إن كانت منه تولاها، فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان
لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تام في نفسه، عذ في حقه معلوماً

لاستغناء عنه: أي من آخر الكلام بدليل لو قال، لعبر ذلك حول ما بعد الكلام الأول: "وطائر وطائر" لا تقع
الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: "وهذا طائر" ما لم تتوقف في نفسها لث مرحلياً قبل التكلم، آخر
الكلام، وقد باث ما ذكر، فيلغو ما بعدها، فالمراد أن التوقف في حق قول الكلام مقدم بوجه عرفته، وفي
حق آخره ثابت، لتوقفه عنه في حد ذاته، ثبت التوقف من أحد الطرفين كالانفصال من جانب واحد، فصار
أحدهما نظير الآخر، ولا كان حكم الحقيقة ونسب ما وضع به للفظ خاصاً كان ذلك أم عاماً متفقاً عليه عند
أرباب الأصول، وكان في حكم الجواز خلاف لبعض أصحاب الشافعي من حكمه تعارض صراحة، وأشار إلى حكم
الحقيقة في هذه كتب، فقل ذلك في العام والخامس روماً للاختصار.

عاماً: بأن يكون اللفظ الذي امتنع في غير ما وسع له بعلقة عامساً كالأسد، أو عامساً كالصاع، يعني إن كان
اللفظ عامساً كان الجواز عامساً، وإن كان خاصاً كان خاصاً، وليس المراد بعصوم الجواز أن يضم جميع أنواع العلاقات
في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله وحله وما كان عليه وما يكون إليه، وقس عليه لارائي، من أن يضم
جميع أنواع واحد من أنواع العلاقات، كما مراد بالصاع جميع ما ينزل فيه طعماً كان أو غيره.

كما هو حكم الحقيقة، وهذا جعلنا لفظ "النصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما "لا تبعوا الناس بالدرومين ولا النصاع بالنصاعين" عاماً فيما يحلّه ويجاوره، وأبي الشافعي ذلك، وقال: لا عموم للمجاز لأنه ضروري، بصار إليه توسعة للكلام، وهذا باطل؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جيب ما يتناولُه عنهُ كان اللفظ أو خاصاً. وهذا أي بطريق العموم في المجاز مثل الحقيقة، عاماً يعني لأجل أن النظم يجري في المجاز جعلنا بعض النصاع فورد في هذا الحديث عاماً، فيها يحلّه ويجاوره. وذلك لأن للزائد من لفظ النصاع ما ليس معناه الحقيقي، إلا حاح، إذ لا خلاف لأحد في جوار بيع نفس النصاع الذي يكون من الخشب بالنصاعين. فعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، معيار المعنى: لا تبعوا ما يبعه النصاع بما يبعه النصاعان، ولعل "النصاع" يحل في كلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحل من الطعام وغيره، نذكر بعموم على أن الزيادة كما يجري في النظم مثل الحنفية يجري في غير الطعام كالخمر والورق، وأبي الشافعي بهذا: أي العموم، فالمراد عما يحل في انصاع الطعام. لأنه لا خلاف: لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبهام والاعتزال. توسعة للكلام: فالخامس أن المجاز ضروري، والضروري يستلزم الضرورة بفتح ميمه زيادة الصدم، فأنه ضرورة إلى أن يراد به العموم. وهذا أي قول الشافعي بأن المجاز ضروري.

باطل، لأن آثار موحود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب العصاة واللائحة، وهو كلام الله تعالى، فلهذا أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عزراً وضرورة أنه لم يوجد لفظاً آخر حقيقياً فيه. العجز والضرورات: هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا غبار عليه، ولما إذا يراد بالضرورة بالنظر إلى المدح والمقارن الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتد به ضرورة عدم صحة الحقيقة. وهذه الضرورة تدفع بمصلحة على معنى والعموم أمر زائد، فلا بصار إليه، هيئت لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثبت بعينه، فإن اللفظ لا يحل على الصرم إلا بكونه محلي باللام مثلاً، وهو موضوع للعموم مطلقاً، فهو بهذا الاعتبار حقيقي، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازاً، وأعلم أنه أمر من صاحب الطوليق وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم يخد في كتبهم. =

[الحقيقة والنجاز لا يجتمعان]

ومن حكم الحقيقة والنجاز استحالة اجتماعهما مرادتين بنظم واحد، كما استحالة أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد، وهذا قال محمد في "أجزاء":

هـ هذه الحديث الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى، وقد وردت بعدة أحاديث صحيحة، منها ما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري رحمه الله قال: كنا نركب غمراً "الجمع" فكاننا سبع أشخاص نأهبها، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقلنا: لا تبصروا داعيكم، ولا مصابيح، ولا مصابي سبعة يصاح ولا درهما لم يرهبر". [مسند، رقم ١٠٨٥]

حكم الحقيقة والنجاز [ج] اختلف أهل الأصول في صحة اجتماع دين الخلفه والنجاز من بعد واحد في الإرادة، فإن كونه متصورين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يدبر الله ويرد عن غرضي والحقيقي أن وقت واحد، بحيث يتمكن بكل واحد منهما الحكم بنفسه كما نقول "لا نفس الأسد"، ونرى به لأمره والرحم لمصلحة معاً، فذهب أصحابنا وعامة أهل الأئمة وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى استحالة لغة وذهب المذاهبي وعامة أصحابنا واجباتي وعامة النجاشي من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم ينع اجتماعهما، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا مَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [النساء: ٣٥]، فإنه يراد به أن ينع النجاشي.

وأما لم ينع كالأمر، مثل: "العين" فوه حقيقة في الجواهر وبها في التهذيب فلا يصح الجمع بينهما، وإلا يلزم كذب النبي ﷺ، مأموراً به، مثلاً على فعله، ومعهودة عليه، معصياً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعِظُوا بِنَفْسِكُمْ﴾ [عص: ٥٠]، ولا راع في حوار اجتماعهما بنسب حصول معصية إيمانية، أو بنسب تناول لظاهره بنسبة من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا راع في حوار استعمال النظم في معنى يجري بكون الحقيقة من إفراده على سبيل عموم بشار، لأن أفرادها على المعنى الغرضي مفرد، وإنما يطبق في جميعها نكلاً، وإيهما أشار بقوله: "ترادف" ولا راع في حوار الجمع بين حصفه وانجاز للفظين، وإليه أشار بقوله: "لفظ واحد"، واستدل بحصف على عدم حوز الجمع بقوله: كما استحالة [ج] المراد من التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال، سواء كان بنسبة شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة وانجاز معاً متعيب، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين. فاللفظ بمنزلة شياطين، ولغتي بمنزلة الشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والنجاز كالثوب المستعار، وهذا نظير الاستحالة لا مدخله، فالمدخلية فيه غير معدة، وهذا الاستدلال على رأي مصنف مر أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكثر المحققين إلى أن استحالة لغة كما أشار إليه سابقاً. وهذا أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والنجاز.

* الجمع: بالجمع، الخلق أو صيغ عن النمر.

لو أن عربياً - لا ولاء عليه - أوصى بثلاث مائه لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي ^{لنصف} مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المجاز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
لعل العرب

لو أن عربياً أوصى بثلاث مائه لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي ^{لنصف} مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المجاز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
لعل العرب

لو أن عربياً أوصى بثلاث مائه لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي ^{لنصف} مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المجاز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
لعل العرب

لو أن عربياً أوصى بثلاث مائه لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي ^{لنصف} مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المجاز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
لعل العرب

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهرًا يتناول القروع، لكن بطل العمل به؛ لتقدم الحقيقة
 بقي مجرد الاسم شبيهة في حقن الدم، وصار كالإشارة إذا دعا بها النكاه إلى نفسه
 يشبها الأمان بصورة المسألة وإن لم تكن ذلك حقيقة، وإنما ترك في الاستبان
 على الآباء والأمهات اعتباراً بصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت
 الحكم في محل آخر إنما يكون بطريق التسمية،
 نفس مدعى.

في صمن الأبناء، وموالي المولى في صمن المولى، مع أن أبناء الأبناء محذوف في لفظ الأبناء، وموالي المولى محذوف في
 لفظ المولى، ههنا الجمع بين الحقيقة والمجاز، فاحسب بقوله: وإنما عليهم الأمان. القروع: أيضاً أي أبناء الأبناء
 وموالي المولى، لأن من ليس بمسبوك إلى أحد بالبوقة محذور، كما يقال: سو هاشم، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 وَالْأَعْرَابُ: ١١٠﴾، وكذا لفظ المولى يطلق مراراً على مولى المولى، كما يقال: نحن معنى لرحل. مولى الرحل.
 العمل به: أي بهذا تناول الطاعون. بتقديم الحقيقة: على المجاز في الإضافة، فلا يشك لهم الأمان باعتبار تناول
 الاسم بإمام، وتكليف مرادف للمات، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم إلخ: أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة، إذ الأمان يشك بالمشبه
 أيضاً، وحاصل الخوف: أما لا حول: إهم يشك هم الأمان من حيث إهم أيضاً مرادف من اللفظ باللات؛ ليرم
 الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف متداولاً أيضاً بمجاز، وتركنا لفظي المجازي لتقديم اللفظ الحقيقي، ففي في الاسم
 شبهة تناول بعدد، ولأجل الاحتياط أثبتنا هم الأمان، إذا في حقن الدم يكفي تشبهه أيضاً. وصار ثبوت
 الأمان لهم تشبه تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كنبوته بالإشارة.

إلى نفسه: أي يشير إليه باليد: "أول إن كنت شجاعاً، فظن أنما أمان. بصورة مسألته: أي لأجل شبهة
 الأمان ذلك. أي المسألة، والمراد به الأمان حقيقة. يعني في الإشارة يشك الأمان تشبه الأمان وإن لم تكن
 هذه الإشارة أمارة حقيقة، فقول: "حقيقة" معرب على السبيل، ولا كان يرد على هذا الجواب أن يصح
 أن يصح مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم بعد إذا احتاس على الأبناء والأمهات أيضاً؛ لأن لفظ
 أداء والأمهات أيضاً تناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركهم ليعني المجازي هو الأجداد والجدات في
 الإرادة حوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم ه أيضاً باقي بعده؛ كما كان في لأبناء
 والمولى، فثبت هم الأمان أيضاً، والحال أنكم لا تثبتون لهم الأمان، هذا المروي؟

فأجاب بقوله: وإنما ترك إلخ: يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي تشبه في الأجداد والجدات. فبما إذا استأن على
 الأبناء والأمهات.

وذلك أي بليق بالفروع دون الأصول. فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف: ألا يصنع قسمة في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإحارة جميعاً. ونبحث إذا دخلها ركباً أو مائياً. وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: فيمن قال: الله عني أن أصوم رجباً، ويرى به اليمين. كان نذراً وبيعاً، وفيه جمع بين الحقيقة والحجاز؟ فتنا:

وذلك: أي عذر الشبهة على صحة الفروع. وهم أداء الأيمان بما في الدار، جمع مباح في إلامه لأن والخلف، فهذا ثبت له لأمال دون الأصول. وهم حقا لأحد. واحتساب، منهم من كانوا فروقاً لأولاد، وأكثرت في إيمانهم، ولكم تحول في الخلف، فكيف به معهم في لفظ؟ قد لم يثبت لهم الأيمان. فظهر نفري، وأما سريته النكاح إلى الأب، إذ بشرى الكتاب أنه مهر لتحقيق النكاح، ولا أثر لغيره. ما شاع، إذ ليس به عقد يدخل فيه نكاح، وحرمة نكاح البهائم في قوله تعالى: فاحصمت بتلكم أنفسكم. فإساءة ١٢٠ ليست، شعبة، بل الإصرار أنه ثلاثة أصناف.

فإن قيل: إن نفي: إذا حلف شخص لا يصح فدا في دار فلان، ولم يكن له به، فإن دخلها بعت سواء كان، النذر، فهو كونه أو مساعاة أو مسانعة، وسواء كان دخوله به مائياً أو حنطاً، أو سباعاً، أو ركباً، فهل هذا إلا اجمع بين الحقيقة والحجاز؟ لأن حقيقة الدار أن تكون له بغير الملك، وعادة أن تكون بغير نكاح، والإحارة، وأنتم على كل حال التوبة حيث بدا، وكذا دفعه، وصح عدم في الدار أن تكون حياء، وعادة مسعلاً وراكباً، وأسم على كل حال تكون الحسن، ومع الفقه فيها.

وكذلك، أي كما قال: جميعاً في السنة متقدمة في الحلف يقع على ملك وعقد، فيمن قال: إن نفي هذا الكلام حقيقة لمرة لعدم توقف لزمته. على فريضة، كما أن نفي شيئاً، وعاد اليمين بتوقف له عليه على فريضة السنة، والتوقف على العربية من أمارات العار. والنذر والبيع، اختلاف، لأن موجب الأول الوعد بالشرم والفضاء عند العوات لا الكفر، وموجب الثاني المراجعة على البر والكفرية عند عوات القضاء والحلف. لأنك قد قبل على استلاف دافق، ومع ذلك قد عد أن سعة ومحمد مؤيد من نكاحه، ويرى به اليمين، كان عليه نذر وعين حياء، فلم يجمع كما عار السلف.

وفي: أي فيما ذكره من المسائل، جمع بين الحقيقة والحجاز. است أنه ذكر فخر الإسلام، وحب خير نوب، فالمراد من حب حبته، حب معني، وهو رتب عنه السنة، فهو غير منصرف للعدل والعضية، والسبب هذا الظهور أثر وجوب القضاء والكفارة عليه في نكاحه، وهو = هذه السنة، وذكر المصنف من ذلك فهو غير لازم لعدم لزومه =

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدنار يراد بها السكنى، فاعتبر عموم المجاز.
[حكم اليوم متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم بقدم فلان"، فقدم ليلاً أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم
متى قرن بفعل لا يمتدّ حمل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار،
مكرر: حيث

فقالوا: وجب عليه حينئذ صدم رحب غير معين من عمره، فلا يظهر أكثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ النفوس لا يمتدّ إلى عباده، فلم يعل عليه الرخصة بالكفارة، والكفارة عند الموت. ثم أحاط بصانع عن الأسطة المذكورة بقوله: وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: لا يوضع قدمه لا يدخل: فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حقيقياً أو متنعلاً، وإذا دخل بمنتهى لعموم الدنار لا ياجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له تبع، وإلا فعلى ما نوى حقيقياً أو متنعلاً أو ماضياً أو راكباً. وكذا إضافة الدنار يراد بها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى مجازي يشمل للسكك والمارة والإحاطة، بحيث عموم المجاز لا ياجمع بين الحقيقة والمجاز. وهو: أي اعتبار عموم المجاز هنا.

فقالهم: فلان سواء كان قدومه ليلاً أو نهاراً، عتق عبده. ففي هذه المسألة في ينادي لمرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز. يد "اليوم" حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاماً مرادفان من لفظ "اليوم" هنا حيث يقتضي عبده بقدم فلان ليلاً كان ذلك التقدوم أو نهاراً، فوجد الجميع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز، لا يمتدّ: أي لا يصحّ ندموه بمدة عرفاء، كالخروج والدخول والتقديم. مطلق الوقت: على سبيل المجاز عند الأكثر، وقبل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فمضى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.

ثم الوقت: الذي هو معنى النهار، الليل وكنها: يعني هو يشاطرها، بحيث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كما اعتبر في قوله: "لا يوضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنف لم يبين صراحة حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة. وحاصل الضابط هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بعمل ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتدّ يصحّ أن يكون معياراً للعمل الممتدّ. ثم اعلم أهم احتفظوا في أنه أي عمل بشر في هذا الباب: المضاد إليه أو المظروف الذي هو ماضٍ؟ فليجب جماعة في أنه لا اعتبار له ماضٍ. (ب)؛ لأنه غير عامل في المضاد، الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "القدمية". وقال جماعة: إذا كان المضاد إليه وفاعل ممتدّين مثل: "أمره يبداء يوم يركب زيد" ويراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل: "عبدني حرّ" -

* عبدي: ففي هذا المثال "عبدني حرّ" مصروف وعامل، و"قدم فلان" المضاد إليه، وكلامه غير ممتدّين، وقس عليه استوفى.

وأما مسألة التذر فليس يجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته ^{أي منك} يجوزيه وهو الإيجاب؛ لأن إيجاب المباح يصلح بمنأى كحريم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه مملوك بصيغته وتحريره ^{أي منك} يجوزيه.

بصیغته و تحریر بموجبہ.

[منی یسقط ^{آی ایضاً} الحجاز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المحازة.....

يوم يقدم ملائكة ويراد به الوقت، محترض الضباب إليه نساءً، نظراً إلى حصول المفصود، وقال البعض: يحتمر للعامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما متبادلاً مع الآخر، مثل: "أمرك بك يوم يقدم ملائكة" أو "أنت خلقني يوم ترك زيد" فالكل اعتبرا المظروف أي العامل، ولم يفتنوا إلى المضاعف إليه. ولذا مرغ عن الجواب عن مسألة: "لا يصح فمعه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة المذبح واليهين.

فليس بجمع: يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة وانحار كما مهم القول: لأن المراد من الجمع للمتع أن يكون اجتماعهما من صفة واحدة، وهذا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور بشر صبيحته: لأن قوله: "لله علي" صيغة نكرة وضع له في الشرع: وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا اثنين الحقيقي وهو المراد، لا الجاهلي وهو البهيم، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغة نكرة هذا الكلام غير صحيح. وهو الإيجاب: إذ انقصور من صيغة النكرة إيجاب للنور الذي كان صاحبه الشرك قبله، إذ لو كان واحداً قبله لم يصح المراد على ما عرفت، فلما صار واحداً من انقصر كل منهما.

يصلح حيناً: لأن الشيء إذا صار واحداً كان تركه حرماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، نصراً لإيجاب المحام
كحرم المباح، وتحرّم المباح أي الحلال حيناً، لأن الشيء كان حراماً على غيره مارة أو العمل، قال: **هذه تحريم**
ما أحل الله لذاته (تدريج)، فسوّى الله ذلك حيناً. قال الله تعالى: **يؤذّن مرتين** **لأنه تحفة الملائكة** (تدريج)،
ثبت أن المهيمن إما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق الممار.

بعبقته: إذ قرأه: "الشرية" إما وضع شرعاً لإفادة الملك. بموجب. إذ يحصل من شراء التملك، والملك في القريب بموجب المعنى شرعاً، فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه لا بعبقته. أقول. هذا الجواب لا يستقيم لأن الدين لو كانت موجب الكلام لنتت مدون فيه أيضاً؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى التية، كشرء القريب حيث المعنى فيه بخلاف التية أيضاً، والحال أنكم تشترون التية لتتوا: ليسين؟ اللهم إلا أن يقال: إما كاختياف المحجوزة، فلذا يحتاج إلى تية، وقد تكلف الشراح في الجواب، وأجاب ضمن الأئمة أن قوله: "فه" معنى "وأف" سبعة دنانير. وقوله: "علي" سبعة دنانير، فلا يستعمل في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فأمّا، ولما فرغ من الأحوبة شرع في مسألة أخرى. هذا: كتاب: أي باب الحقيقة والجار. هي أفكركم بإل: يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لإيراد معناه المجازي.

لأن هجران الصبي مهجور شرعاً. فإن كان اللفظ له حقيفة مستعملة وبخارج معارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الخنطة، أو لا يشرب من هذه القرات؛ فعند أي حقيفة يشك العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المخارج أولى.

مهجور شرعاً. قال السيوطي: "ليس مناس لم يرهم صغيراً ولا مؤخر كبيراً". [الترمذي، رقم: ١٩٠٩] وفي ترك الكلام له الرحم، وصار هجران الصبي بالكلام مهجوراً شرعاً، والمهجور شرعاً كالمهجور عدلاً، فيترك الخنطة ويعرف إلى آخره كذا قال: "لا أكلم هذه الثالث بطري إطلاق اسم لسان على الصبي، علم كنهه بعد رواة مرة نصاً تحت: لقاء الأعداء".

وإن قلت: قد تقرر في محاوره قهر أم توصف في انتشار إليه لا يخبر بهجر الذات، فلي هذا لا حاجة إلى قوله مهجوراً شيئاً قلت: لا سلم أن الوصف مطلقاً لا يخبر في اشتراكه، بل إذا لم يصدق شيئاً إلى اثنين، وهذا مطلق؛ لأن وصف نصاً صحيح دافعاً إلى الحلف ترك الكلام مع الصبيان لسخافتهم رسوخاً ثانياً، بالوصف حينئذ يعتبر نوعاً، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون قوله: "لا أكلم هذه الصبي" عبارة عن قوله: "لا أكلم صبياً مكرماً، وقد دللنا: لو قال تركت بعت، وصف الصبي حيث يتقنه تحبه بالصبيان؛ حتى لو كتم بعد زمان صباه لا تحت. قلت: إذا اعتبر الوصف فيما قال مكرماً شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة، مع كونه معديراً لفظاً، لأن الوصف في الأول صار مقصوداً لا مفعولاً؛ لكونه هو المفعول في الحلف، فيعتبر شرعاً في الدين؛ وإن كانت السير على المخرج كس حلف: "كثيرين اليوم همراً" يعتقد الجعي، وإن كان شرطاً حراماً فبعض إن لم يشرب خلاصاً لغيره، فإن الوصف هنا شتم لا يعتبر به، ويخلق ذلك أن اثنين إذا اتفقا على شيء بوصف، فإن ذكره منكراً يعتبر مطلقاً، سواء كان بوصف يعين دائماً إلى اثنين أو لا، وإن ذكره مفعولاً فإن كان الوصف بصاحب شيئاً إلى اثنين بصر أيضاً، كما في قوله: "لا أكلم هذه الصبي" ولا في.

فإن كان اللفظ إيجاباً يعني ما ذكرنا سابقاً إما كان في الخنطة لمهجورة، وأما إذا لم تكن مهجورة بل يستعمل لفظ في معناه الموصوف له بالألف والهمزة، أي غالب الاستعمال من الخنطة، أو علقب به في العهد من اللفظ، فحينئذ أتى حقيفة عند أي حقيفة يشك العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالخارج أولى، وفي رواية أخرى بعموم المخارج أولى، كما إذا حلف: "لا أكلم من هذه الخنطة"، فإن حقيقته أن يأكل من غير الخنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كالألف تعلق وتعلق وتكون فصلاً، ولكن المعنى المجازي هو أكل غير الخنطة، وهذا المعنى ذلك الاستعمال في العبادة؛ فعنده لا يثبت تغير أكل غير الخنطة، وعندهما يثبت باتفاق الجزاء، أو ككل غير الخنطة، على سبيل عموم المخارج، وأما ما سبق في العرف، فهو غير فلا يخبر، وإن يد من تحت عموم المخارج. ■

[الجزء خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن المعجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة، حتى صحت الاستعارة به عنده وإن لم يعتمد لإيجاب الحقيقة، كما في قوله لعبد (وهو أكرم منّا منه): "هذا ابني" فاعترض الرجحان في التكلم،
 أي الكلام أي الكلام أي حجة

وكذا إذا خلف: "لا تشرب من هذه القمرات" فهي حقيقة أو بشرط من القمرات بطريق الكرم، وهذا "ألف" الحقيقي متصل كما ترى في أهل البيروني، ولكن الملقب بالخازي وهو الشرط من شرف أو بناء غالب الاستعمال، بحيث علمه الشكرج فقط، وعندهما بالإماء والمعرف على سبيل الخار أو بما وبالكرم جميعاً على سبيل عموم الخازي. وهذا الاختلاف المذكور إلى أصل: أمر عطف سبب.

أن الخازي الخ: لا خلاف في أن الخازي فرع وخلف عن الحقيقة، يعني لما الأمر الرابع المقتضى في الاعتراض، وإنما يصل إلى الخازي عند تعذرهما، وأيضاً لا خلاف في أنه لا بد في المنطق أن تصور الأصل وإن لم يوجد لغرض، بل الخلاف في سببه خلفياً، فعنده الخازي خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية وشرطه وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. صحت الاستعارة به: بأن يكون صحيحاً من حيث العربية والرجحان لإيجاب الحقيقة: أي وإن لم يكن لإفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا يعني: قوله: "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراداً به الشرف، فيعني العبد عنده، لأنه قد وجد ما يوضح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية، لأن هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه متناً وعبارة موضوعاً لأنثى، لكم، وقد تعذر العس بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكرم من والده، فعبر الخازي، فواد به العنق بطريق ذكر المردود وإفادة الملازم وعندهما الخازي ضعف عن إجمعه في الحكم، أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به الشرف، فيعني أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موحداً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذر العس به لغرض، فيصل إلى الخازي، فعندهما هذا الكلام لغرض لا يثبت به قصد، لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط أدسة الخازي لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكرم سبباً لا يمكن أن يكون إلا للأصغر، ولا يحصل على الخازي الذي هو شرط، ولما ثبت أن الخازي عنده خلف في التكلم كما مر وعندهما في الحكم كما سيحكي في كلام المصنف فاعترض.

في التكلم. بأن جعل التكلم بالحقبة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بما عجز، إذ العبرة عند التكلم به

* الكرم: بأن يقول إماء فيه من موضع إماء الشكرج عشرين، أم هذه الخازي حوردي.

فصارت الحقيقة أولى، وعندهما المجاز حلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز وجهاً؛ لاشتيمانه على حكم حقيقة، ^{عبر}فصار أولى.

[ما ترك به الحقيقة]

ثم حجة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد ترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا.

في الشرعيات لا يستعمل

= هي أثبت تخلفه سبحانه في تركه كما مرّ فصارت الحقيقة المستعملة التي عبر مبهورة في المادة أولى من المجاز وبذلك متعارف. وعندهما السحاز الخ. كما مرّ تشريراً، فإذا كان طابعاً عندهما معتبراً حتى ثبتنا أحقية للمجاز في الحكم، ورحمان: إن لاشتغال على حكم الحقيقة كما في سورة عرم المجاز، وبما لفظ استعماله ذكره متعارفاً.

أولى من الحقيقة، وكان الأولى لمصنف: أن يقول: "أعطي استعماله" بدل قوله: "لاشتماله على حكم الحقيقة". لشمول كلا ضميرين من المجاز: عموم المجاز، وعمود، وتقرير نظام ثبت يكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت حقيقة مستعملة) وعار متعارف، فصد الحقيقة أولى، وعندهما المجاز منه على أصل آخر: وهو أن الاعتبار في تخلفه عنه التكامل، فالتكامل - حقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكامل عارفاً فبإية حاجة إلى جعل للمفرد مجازاً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى جبن اعجاز خطأ فيه، فإذا كان المعنى المجازي ينظم متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجعاً على الحكم الذي له الحقيقة؛ لكونه عم متعارف، فلا بد أن يحل النظم على المجاز باعتبار وجود الحكم الذي عليه المناد. ثم شرع المصنف في بيان اثر الشئ الذي هو يترك لتعمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز محل الكلام - أي بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به وأن لا يكون صلاحاً للمعنى الحقيقي. ثم يزوم لكذب حين هو معصوم عنه أو لوجه آخر، وإذا لم يقس اهل المعنى الحقيقي فعبار إلى المناد لا محالة.

وبدلالة العادة: أي للعادة في استعمال الألفاظ وهم اللغوي منها، وذلك لأن الكلام مبرسوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه المعنوي واستعمل في التعرف بشيء آخر فلا محالة يرد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا فكانت الحقيقة أولى من المجاز عند أي حيلة يتركها كما عرفت.

كما ذكرنا في قول: "لا يأكل من هذه النسلة"، في قوله: "لا يصح قدمه في دار ولان"، من الحقيقة في الأول تركت بدلالة محل الكلام؛ إذ اهل لا يصح أن يكون مأكل لا لتعدي، فإراد افهام وهو التمر أو التمش، وفي الثاني تركت بدلالة للعادة؛ لأن المعنى الحقيقي وهو وضع القدم سائماً سرك، وبما عارف لمن مجازي، وهو تدسول، فإراد هذه، وكذا سائر الألفاظ المبترفة شرعاً كالصلاة والركاة والحج، لم يرد فاعداً أو خاصاً.

وبدلالة معنى يرجع إلى التشكلم كما في يمين القور، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لأبأكل لحماً"، فأكل لحم السمكة لم يحنث، وكذا إذا حلف: "لأبأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

أي لم يحنث.

بدلالة معنى إلخ: ونفسه فيحمل على الأصح، وإن كان اللفظ دالاً على المصنوع تخفيفه. يمين القور: والقور في الأصل مصدر، قارت تقدر إذا غلبت وشتأت، فاستمر تشريعاً، ثم سبقت به الحالة في لا يست بها ولا تست بها، جاء فلان من بوره أي من ساعته، والمراد بيمين القور: قول الرجل في حالة الغضب لا امرأته (يزيد الخروح من القور) إن سرحت فانت طالق، وإلا سبقت هذا الاسم لصلوها من التشكلم في حالة دوران الغضب، حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما حرجت، ولكن سبب معنى حدث في التشكلم، وهو دوران الغضب، يجعل هذا الكلام على لفظ المجازي وهو هذه المرحلة بعين هذه القرينة، حتى لو مكنت ساعة لم تحرجت بعد ذلك لا تطلق، محمل على الجاهل، وهذا الشرع من اليمين أخرجه أبو حنيفة بغير حاشية، وكان الثوب فيما سبق يقولون: اليمين مؤقته، كقولهم: والله لا فعل اليوم كذا، ومؤقته كقولهم: والله لا أفعل كذا، فأخرج الإمام مؤقته معنى: مؤقتة فقط.

بدلالة سياق النظم، أي بسبب سرف الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المتأخرة، فليكن: فَمَنْ حَفَظَ قَوْلَ - "فليكن" وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ١٧)، وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر القصد بزيادة الأمر لعاقبة بينهما، إذ المراد من مثل هذا الأمر النهي، ونسبته: قور الرجل لآخر: أطلق امرأتي إن كنت رجلاً، وتصل في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لا يكون توكيلاً، وكذا قوله للكافر: "أزول إن كنت رجلاً" لا يكون ضماناً بقرينة قوله: "إن كنت رجلاً".

بدلالة اللفظ في نفسه: أي باعتبار مادة حروفه وباعيد اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك ما يكون اللفظ موضوعاً معني نكح بتفاوت أمره بالزيادة والتقصير، ما يكون هذا الشيء في بعضه راتداً أو ناقصاً عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص والراتد، ويسمى مشككاً، في الثاني: أي العيب، وذلك لأن النكح مأخوذ من الاتحاح، يقال: النكح القتال أي اشتد، ثم حكي اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

[الصريح والكناية وحكمهما]

وأما الصريح فمثل قوله: نعتُ واشتريت ووهبت، وحكمه نعتُ الحكم بغير الكلام، وقيد مقام معناه حتى استغنى عن التورية لأنه ظاهر المراد. وحكم الكناية أنه لا يجب العمل به إلا بالنية؛ لأنه أي النية مستتر المراد، وذات مثل المحاز قبل أن يصير متعارفاً.

واعتبار ما بعد الشفافة لا يتناول حكم التسميات فصور هذا الصريح فيه زيادة لا قوة ولا شدة هو النعم. والحدث لا دم فيه، وإن استمر (لا يعتبر في ذاته، بل لا يحدث بأكل لمحله، وغرضنا: الاعتبار بأحد شفافته) احتراز عن اعتبار باعتبار آخر، فبه بالأعني الآخر قد أطلق عليه اللحم في هفوات، فله تعالى: قد شئتُ من أخصاً (طريقاً) إلى... به، وبه فمثل ذلك والشافعي جرحاً حيث قال: حدث الأكل ما لم يفسد، وأما الاعتناء باسم ما لم يكن على سبيل التشكيك وهو شمع، ولا يكتفي وعده ليعاد. فإن الله تعالى: قد شئتُ من أخصاً (طريقاً) أي متعديراً، وشمع كمر رائد على ما به فقام ببدن وقفاً، وأحسب وإرغاباً يتحقق هذا التمام، ويكتفي به في بعض الاستعارات لشداء، فمعصم بهذا أمر رائد، فبهذا التبادله لأشواها اسم التذكير، فلا يكتفى بالأكل ليعب عنه أي حله إذا لم يتو شئتُ، وبهذا يتبين، وهو قول الشافعي رحمه الله، وأما في بواها فبدن، تتعاقب، وبها كذا شريعة ترشدها عذبة الشفوق، وما فرغ من الحقيقة والحق شرع في الصريح والكناية.

والصريح: قد علم المراد به ظهوراً أيضاً حقيقة كان أو غير، وهو دليل على ما من، من صريح بصرح هي حجة وصراحة إذا اكتشف وأخلص، فمعنى: لا اكتشاه وخلوته عن شفافته، وتبين لم يفسد، لم يفسد المقصود بين اعتبار، فالمراد به مقام معناه يعني حكم الصريح أنه يتبع الحكم بنسب الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه حتى استغنى إلخ أي لا يحتاج إلى أن سوى التكمال، وبذلك هذا المعنى من كلامه، حيث عن قصد وعزيمة، حين لو قصد أن يقول: أعتد له، فعزى على إسماعيل أمت طالع، يقع الصلاح بغير قصد.

ظاهر المراد: ولا يحتاج إلى النية والقصد، فضاء، أما دلالة ما سوى الشيء أن يبين تشكبه أنه ما يقوم مقامها كدلالة المثال، فمفسر المراد فكان في ثوبه المراد تردد، فلا يوجد الحكم ما لم يزل ذلك الاستمرار والتردد بالنية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بقوة، كتبت ما لم يهويه الطلاق، أو لم يكن شيء فضاء مقامها، كدلالة حاشية فمعصم لو مذكورة الطلاق متعارفاً، فاختار من لا يعارض بين التمام بعد كذا؛ لأن التشكيك سطر الرد به عن التام، فصار المراد في حقه في جاز التردد، فكان كناية، بخلاف ما إذا صار متعارفاً فإنه صريح، =

[جعل الكليات بوائن]

وسمى البائن واحرام ومحورها كليات الطلاق مجازاً لأنها معلومة المعاني، لكن الإجماع فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابت انكنايات، فسميت بذلك مجازاً، ولهذا الإجماع^{المعتمد} احتيج إلى تبيينه، فإذا زال الإجماع بالتبني وجب العمل نحو حبانها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن إلا في قول الرجز: "اعتدي"؛ لأن حقيقتها للحساب، ولا أثر لتلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يراد به ما بعد من غير الأقراء.

مثال قوله: لا جامع بعده في دار الله، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه المحو تعار صرخاً، واعتبر المصنف في هذا أن الكتابة كما يوجد في الحقيقة تحدث بوحده في الخارج أيضاً.

وسمى البائن إجماعاً حول لبيان مقارن، وهو أنكم قسم. إن الكنية ما ليس بمراد به، ولغلق الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرامه، زنا، وبينة، وغيرها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من أصوله وهو الاستتار، وكذا الحرام من الحرمة وهو منع، فذلك الألفاظ تسهل في معانيها صراحة، فكيف يستويها تبييناً فأجاب: بأن تسميتها كتابة على طريق المجاز. معلومة المعاني. لأن أهل اللغة يعلم أن البائن من البينة، وهي الاستتار كما عرفت، فيما يتصل به إجماع. يعني الإجماع على ما في أصل البائن يتصل به ويعمل به؟ إذ لا يهم من أي شيء بالمرء أمر المال أو الجمال أو الزوج أو العشرة مجازاً، ولهذا يقع الطلاق البائن ما عند البينة ولو كانت كتابات مختلفة كانت محسنة بقوله: "أنت طائفة" فيقع به الطلاق الرخصي، وإنه أشد بقوله: ولهذا الإجماع إجماعاً، إذ لو كانت هذه الألفاظ كتابات مختلفة لكانت عبارات عن صريح الطلاق، فوقع ما طلاق رخصي. ولذلك أي لأجل أنها كتابات مجازاً. بوائن حيث يقع ما الطلاق البائن.

الخطابي. انتهى من قوله: "اعتداه" ونسب إلى أن ألفاظ انكنايات كلها بوائن يقع ما الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدي، وكذا قوله: استعدي رخصي، وقوله: أنت راضية، حيث جعله الطلاق الواقع هذه الألفاظ الثلاثة رخصاً لأجل وسرعة لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدي" فيبني نصف بقوله: "لأن حقيقتها: أي الاعتدال انبهم من قوله: "اعتدي" للحساب. يقال المعتد مالك أي احسب هذه مالك النكاح. وبإزالة ذلك خلاف قوله: أنت بائن، وحرامه، زنا، وبينة، وهذا أقوى هذه الألفاظ بقاء البينة والحرمة معه بعداً، وإذا لم يؤر ذلك، الحساب في نطق النكاح يحصل على أحد المعاني المتضمنة التي منها انصاف بقوله: والاعتداد يحصل إجماعاً أي يحصل اعتماد =

فإذا نوى الأقرء وزل الإهام بانية وجب به الطلاق بعد الدخول انقضاء، وتبين الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه مبيته، فاستعير الحكم لمبيته؛ وكذلك قوله: 'استبرئي رحمك'.

مع غير مخصص من إتمام الله تعالى، ويجعل اعتداد الحيف للفراع عن عدة الطلاق؛ الرجعي، فإن كانت المرأة مدخولاً بها بشئ من الطلاق انقضاء انقضاء؛ فكأنه قيل: 'اعتدي' أي طلقك، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، أو طلقي ثم اعتدي، فلما أمرها بالاعتداد وإن يكن البعد واحداً عليها قبل الطلاق فلا بد من تعدد الطلاق قبل الأمر بضرورة صحة الأمر، والضرورة لرفعها ثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد، كالبيعة والزينة على واحدة؛ وحلله الكلام أن قوله: 'اعتدي' معناه الحيفي حساب، وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بمسألة ما تم بحمل معنى أحد المعاني المختلفة، وهو اعتداد الحيف للفراع عن البعد، فإذا لم يمتنع فكأنه أمر باعتداد الحيفي للفراع عن البعد، والمرأة المدخول بها بحسب البعد، حتى حلفها بيب هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبل ضرورة صحته، والضرورة تقدير بغير ما يكفي به، وهو الطلاق بغير وصف البيعة وغيرها، فثبت أن واحدة الرجعي، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بحمل البعد؛ لأن البعد لا يثبت في حلفها ولا يصح في حلفها أن يقال: كأنه أمر باعتداد الحيفي للفراع عن البعد، فلا بد من أن يجعل قوله: 'اعتدي' معناه من الطلاق كأنه قال: طلقي نفسك بحولك لإطلاق المسبب على سببه، ويثبت من قوله: 'طلقي نفسك واحدة' رجعي.

سببه أي سبب اعتداد الحيفي للفراع عن البعد، له وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد لطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به مطلقاً، فإن قيل: استعارة المسبب للمسبب حتم، وأما استعارة المسبب للمسبب فغير حتم عند الأصوليين كما مر سابقاً، فكيف جوزتم هذا؟ قلنا: إذا كان المسبب محضاً بالنسب حارث الاستعارة من نظريتين؛ وهنا الاعتداد للمسبب محض سببه الطلاق، فإن قيل: لا يسلم الاختصاص، لأن الأمة إذا عتقت اعتدت، وكذا إذا ماتت زوج المرأة عتدت، فقد وجدت البعد جرم الطلاق؛ قلنا: لا، لأن الأمة إنما تعتد تنبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تلقاه، والتي مات زوجها ممدداً في الحقيقة ليست تصرف براءة الرجم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيف، فلا يكون في التراجع من البعد.

فإنه وإن لم يأت به كذلك مدخولاً بها فيصح في حلفها أيضاً أن يراد بقوله: 'اعتدي' طلقي، استعارة المسبب للمسبب، كما حار في غير المدخول بها، فالوجه الأول مخصص بالمدخول بها، وهذا يشهد لها.

استبرئي رحمك: هذه كلمة ثانية من التكريرات الثلاثة التي يقع بها الطلاق الرجعي؛ بقوله: 'استبرئي رحمك'، يحتمل أن يكون طلب راحة الروح لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإن نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي؛

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة ^{رضي} عنها: (اعتدي، ثم راجعها، وكذلك أنت واحدة) يحتمل نعتاً للطلقه ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإهام بالية كان دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجبه.

[الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكتابة ففيها ضربٌ قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون التية، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى أن المقرر على نفسه بعض الأسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة.

= فإن كانت مدحولا بما فكأنه قال: استبرئي وحكم لأجل نكاح زوج آخره لأن طئنك، فواد الطلاق لصورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدحول بها يكون قوله مستعاضاً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدي"، فذكره. وقد جاءت إلح: وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة ^{رضي} عنها: (اعتدي، ثم راجعها، حيث من هذا أن قوله: "اعتدي" يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا، أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعي، وهذه كلمة ثلاثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثر تنصيص في قطع النكاح، حتى يراد به أحد للعاني المحصلة التي بينه المصنف بقوله: يحتمل إلح. نعتاً للطلقه: فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلاق واحدة، صفة للمرأة: بأن يكون معناها: أنت واحدة في الحساب، أو لئلا، أو غير ذلك من الأوصاف الخفيفة.

فإذا: أريد به للمعنى الأول. الصريح: أي صريح الطلاق يند على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدة" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلاقه معنى الطلاق لأن تقدير قوله: أنت طالق طلاق واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح، ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملاً بموجبه.

بموجبه: أي مختصاً، إذ موجه الترخ، ولا أثر له في قطع النكاح، ليعمل على أحد المعاني كما مرّ تقريره آنفاً.

هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإيهام، والصريح في هذا الأمر أتم حيث يثبت المقصود به بغير التية أيضاً. إنه: أي الكتابة بتأويل المذكور. بدون التية: فلا يظهر المراد بغير التية أو ما يقوم مقامها من دلالة بالشبهات: وهي المحلوه والكفورات، فإنها لا تكتب بالكتابات. حتى أن المقرر إلح. فلو قال: إني جاعمت فلانة جماعة حراماً، أو والعنه، أو وصيتها، لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكحتها، أو زنتها، وكذا لو قال لأحد: فمهرت فلانة أو جامعته لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "زنتها أو فمهرتها"، فإنما صريح في القذف.

[عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام الظلم، وهي أربعة: الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وبافتقاده، أما الأول فما سبق الكلام له وأريد

به قصداً

أن يسلك الحكم

ثم شرح المصنف في التفسير الرابع فقال: وللقسم الرابع أربع أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المصنف على مراد المصنف من الأحكام، بأن هذا المصنف كيف يدل على المراد من طريق نصارة أو الإشارة أو دلالة أو الافتضاء، وهي وإن كانت من صفات المصنف ولكن لما لم تعد هذه الأقسام بأكثر المعرفة وقوف على معانيها عدت من تقسيم الكتب مصحفاً. أربعة أي الأقسام الفاصلة من التقسيم الأربع أربعة، لأن المستدل في استدلال بالظلم فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلال، أما افتقاده كما سيحكي بهما إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنف، ناسخاً، وهو أن الأقسام حاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره. لا الاستدلال بعبارة النص، وإن الاستدلال مع المصنف فحمله من الأقسام ناسخاً، والاستدلال هو الافتضاء من الأثر المؤثر أو بالعكس، والأثر هنا هو الأخير، والمراد من النص هذا اللفظ، ثم لا يسمى النص إلا النص المقابل للظلم، بل هو أشمل من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو معترفاً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأول: أي الحكم ثابت بالأول وهو عبارة النص. وأريد: ذلك الحكم قصداً: شرح به الإشارة، وإنما أردنا بالأول الحكم ليصح حمل ما عليه، فهو يبين الحكم لذات عبارة النص، لا سيرة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص عليه ثبت به حكم سبق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المصنف أي استنباطه من العبارة.

قال: اعلم أن دلالة الكلام على معنى ما يتناول القسم على ثلاث مراتب: أعمدة، أي يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً منه، كالعدد في قوله تعالى ﴿فَمِنْكُمْ﴾، فاحتمل أن يكون من الأقسام، وثلاث، وثلاث، والثلاث، وثلاث، أي يدل على معنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مقبول اللفظ، كانهاء مع انكسار من قوله تعالى ﴿إِنَّ﴾ من انكسار من تكسار، (أي من الخلق) والمعنى الأول سوى له قصداً، وثالث ليس بحقوق له قطعاً، والثاني سوى له من وجه وهو أن التكلم قصد للفظ به لإفادة معاد دون وجه، وهو إما ساقى الكلام، هو المقصود الأصلي لا له.

وبما عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لعين أن يدل على معنوه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا، وحال فيه القسم الأول، ولكل، وفيما سبق في بيان النص، والظاهر أن يدل على معنوه مقبلاً، يكون مقصوداً أصلياً، =

[إشارة النص ودلالة النص]

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول لا أنه ما سبق الكلام له، كما في قوله تعالى:
 ﴿وَالْفُقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ﴾ الآية، سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم،
 وبه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار، وهم سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول
 أحق عند التعارض، وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لعل لا استنباطاً بالرأي.

١٠ - مدخل فيه الفقه الأولي فنص: فإن تمت أحد في إباحة الكساح بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ﴾، والظاهر،
كان استدلاله بعبارة النص لا بإشارته، كذا نيز. وإشارة أي حكمه، كدلالة الإشارة الصريح، مثل الأول: أي ما
أحكمه الحديث بالأول في أن كلاً منها ثبت بالظن، له أي نزلت أحكم، وكلمة «أي» فيه، ومثله في
أخواته هو أن يظهر إيمان في أحد نفسه، ومع ذلك يقع غيره من هو فيه بغيره، وبما من غير استغناء
إليه، فلا يؤثر بحسب التام بعبارة النص، بل في إشارته، سبق الكلام إلخ: لأن قوله تعالى: «الْفُقَرَاءُ» حل من
عونه: ﴿وَيُؤْتِيهِمُ الْغَنَى وَالْكَفَى وَالْغِنَى وَالْكَفَى﴾، والظاهر: أن «الْفُقَرَاءُ» في نصهم، أو عطف على الأول بغير
قوله، كما يقال: أعطى زيد الكثرة، ونسى القادرين، التوفيق لغيره، مصارف الخمس، و«ما» من هذه الآية أن
أخمس الفقراء المهاجرين الذين أسروا من دارهم وأموالهم.

إشارة إلى الخ: أنه تعالى مع كونه ذا أموال وأملات متاعه غفراً كما قال: ﴿يَهْدِيكُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٠٠) وحقيقة تغفر زوال الشك، لا بعد اليد عن المال، وإذا يكون من السيل مع بُعد يده عن المال عتياً، وبعبارة الزكاة، فثبت بذلك أن المالكين من أموالهم حسب علمه لا يكتفون وأصحابهم على أموالهم، وفي خلاف لتفاسيرهم فهو يرتكب إثم في هذا الكلام.

مسألة إجماع: معنى: العادة والإشارة متوحدتان في إثبات الفكرة، إذ الثابت لكل واحد ثابت بنفسه، أو في كونه، فمعنى الإشارة على خلاف ذلك، تكون الإشارة على الإشارة عند استعمالها؛ لأنه المقصود بالشيء بخلاف المثال. لقد ثبت: أي الحكم الذي ثبت. بمعنى النص إجماع. وليس المراد من قوله 'بمعنى النص' معناه لا في بوجهه، فمعنى النص، أي معناه اللغوي الموضوع له، فإن ذلك من قبل عبارة بل معناه الاشتراقي، كإشارة من اشتراكت، فمعنى النص 'عرج العادة والإشارة'، فمعنى ثابت بالعلم دون معناه، وكذا عرج به نحو قوله: ثبت بنفس النص لا معناه؛ لأن المعنوي كالمذكور. وقوله: 'مع' تميز عن معنى النص، فكونه معنى ما ثبت بمعنى النص لا يبيّن يكون نوعاً للنص، أي لا يكون فهمه والعمل به به موافقاً على الجواب، فيخرج به مقتضى؛ لأنه ثابت =

كانتهي عن التأليف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد،
والثابت بدلالة النص مثل الثالث بالإشارة، حتى صحح إثبات الحدود والكيفيات
بدلالة النصوص،

- شرعاً أو عقلاً، وكذا خرج به القياس، فعلى هذا قولنا: "لا استسأطأ رأيي" تأكيد للبداهة، لأنه ورد على من زعم
أن دلالة النص هي حلي، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون قطعاً لا يستلزم الحدود بخلاف دلالة النص، وذلك
القياس لا ينفك عليه إلا اشتراط مرجح فيها إلى بطلان واستسأط، بخلاف دلالة الآية يعرفها كل من كان من
أهل البيان غير احتجج إلى ترتيب المقدمات والنتيجة. وأب الدلالة ذكرها من سكر النسي. وإليه يشير المصنف
بقوله: "كانتهي عن التأليف" أي نواه تعالى: "فقلنا: لا" أي أنه لا ينفك ولا يرد، ١٧٠ معناه الموصوع له انتهى عن
التكلم بكلمة "أب فقط"، وهذا ثابت بعقده النص، فهذا الذي هو التوقف بطل حرمة الضرب والشم وما
يزيدهما غير لاحتواء وتأني، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن ممنهاً يعرف بمحمود
استدراك هذا القول، أن الضرب مهيأ به وإحرام، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص، لأن هذا المعنى لزمي معناه
الأقصى، في العادة مستغنى، والأول من يقول: "حرمة الضرب" الذي يوقف عليه من معنى عن التأليف.
ثم أوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: "والثالث بدلالة الملح في كونهما قطعية أو في أقسام بعضها... إلخ".
النص، خلاص القيس فلا يخالف في الرأي.

بدلالة النصوص: دون الغلبة، فهذا فرق حلي بينهما، وذلك لأن "الدلالة قطعية، والقياس" إذاً يكون بطلان
مستبقة بكون قطعاً، والحدود لا تثبت إلا بطريق قطعي، فيصير إلهاماً بالأول دون الثاني. مثال إثبات الحدود
بدلالة النص، إثبات حد الزنا بالرجم على غير "ما عرفت" الذي ثبت عليه حرمة النص، وقصده سي ما روي
الترمذي أنه جاء ما عرفت أسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه جاء زنا، فأمرت عليه، ثم جاء من شدة الأخير فقال:
إنه قد زنا فأمروا به، ثم جاء من شدة الأخير فقال: يا رسول الله، إنه قد زنا، فأمر به في الرامة، فأخرج إلى
الحرة** فوجم بالحجارة، [الترمذي، رقم: ٤٦٧٥]. وأمره عليه السلام بالرجم على ما عرفت ليس لأجل أنه ما عرفت
باحتجاجه، بل لأنه زان في حالة الإحصاء، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرحم، وإن كان هذا
المحكم ثبت بطريق العبارة مضمون أخرى، مثال إثبات الكفريات بدلالة إثبات الكفارة على غير طريق
الذي وقع عليه أمرته سبحانه في غير رمضان: على عهد رسول الله ﷺ، كما روي البخاري عن أبي هريرة ربه. =

* والقياس: وأما إذا كان بطلان خصوصية بسبب الدلالة في القطعية، وإثبات الحدود
** الحرة: هي بقية ذات حجارة سود خروج المدينة.

[مقتضى النص]

إلا عند التعارض دون الإشارة. وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة...
أي عن النصوص عليه

قال: يسد نفس جلوس عبد النبي ﷺ إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله! هنكت، قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل بعد رفقه نعضها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل تجد إطعام مسكين؟ قال: لا، قال: انعن، فبكيت لبي ﷺ فبينا نحن على ذلك أتني النبي ﷺ برفق بنو النضير والمكسي الصنم فقال: أي السائل؟ قال: أنا، قال: عند هذا تفقدون معه، فقال نزل حل: أعلى أفر مني يا رسول الله؟ هو ثلث ما بين لابتيها (برية الحرتين) أهل بيت أفر من أهل بيته مضحك النبي ﷺ حتى بدت أظفاره، ثم قال: أطعمه أهلك. (أبي حنيفة، رقم: ٩٣٦) فأقره خطب الكفاية لمر على المذكور ليس لأجل أنه كان صاحباً أو غنياً بل لأجل أنه وقع على امرأته في غير رمضان، فبطلت بالدلالة أن كل من يفعل كذا عليه الكفارة، والأمثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطبوعات.

دون الإشارة: وذلك لأن الثابت بالإشارة ثبت بالنظم علة ولا واسطة، والتبني بالدلالة ثبت بواسطة معنى لازم للقول نصراً، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْتَمِرَةٌ﴾ (النساء: ٩٢)، فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على أنه يجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً، فإنه أهمل حالاً من الخطأ، كما تمسك بما اشتمل عليه، ولكن الآية الثانية تدل بالإشارة على أن العمد ليس عليه الكفارة، فترفع هذه عن الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً غُلَّغَةً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ حَتَّىٰ خَلِّتَ أَهْلَ بَيْتِهِ﴾ (النساء: ٩٣)، فإنها تدل بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة، لأن الجزء اسم الكفارة، وأيضاً هو كمال المذكور، فبطلت أنه لا يراه له سوى جهنم كما هو مذهبنا، فإنه قلت: تعالى هذا ينبغي أن لا يجب عليه الدية والقصاص* قلت: ذلك حراء محض، وأما حراء (يعمل مهر في الخطأ الكفارة، وفي العهد جهنم، وهو سلم فلقصاص، والدية يثبت بمن أمر بتكفل).

المقتضى: على سبعة نسم المفعول، فزيادة: في الكلام لحياته عن العلم وغيره، والزيادة مصدر بمعنى الزيادة، فاحتمل هي تلك الزيادة لثاني هو الصيانة* يسمى بالمقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة هو الانتصاف. وقيل: الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو مقتضى على صيغة اسم الفاعل. والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطالبه الزيادة هو الانتصاف، وما ثبت به من حكم المقتضى، كذا ذكره بعض المحققين. ثبت: ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المريد: والمقال واحد، والمجلس صفة للمريدة. شرط: مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

* الصيانة أي صيانة الكلام عن الشر ونحوه.

انصوص عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص: فقد اقتضاه النص، فصار مقتضى عكسه حكماً للنص، والثابت به يعدل الثالث بدلالة النص إلا عند المعارضة به.

لما: متعلق بقوله: شرطه. عنه: أي عن مقتضى وهو الزيادة. فقد اقتضاه أي المقتضى الذي هو الزيادة عن مقتضى النص: أي معنى البطلان له، أي إما وجب تقديم مقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي طلب لصحته، فكان من شروطه، وتقدم الشرط على للشروط ضروريته، وقيل: بقوله "لما لم يستغن" متأنف: وقوله: "وجب تقديمه" جوابه. وقوله: "قد اقتضاه النص" وجه تسميته بهذا الاسم. والحاصل أن مقتضى زيادة على المنصوص ثبتت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة لم يلزم المنصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لا يستغنى عنه، فهو شرط، وتقدم واجب التقديم على الشروط، فكذلك هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه. ولما كان النص مقتضاه أي طلبها فثبتت هذه الزيادة بـ "مقتضى".

حكماً للنص: ومعناه إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو نافع للمقتضى بالنكس، فيكون مقتضى مضاداً إليه بنفسه، وحكمه "وسقطه". فإن قلنا: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصيل متقدم، والحكم فرع متأخر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكماً للنص يقتضي بالنكس؟ قلت: هنا افتراض، فالمقتضى إما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وإما وجب وحكمه باسبار أنه يثبت بعبارة المقتضى أي نص، والثالث به [يعني] أي الحكم الثالث، المقتضى بدوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم المقتضى.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يرجع الدلالة على الاقتضاء، مثلاً: قوله عليه السلام فيس، سألت رسول الله ﷺ عن دم الخيض يصيب الثوب، فقال: "اغسله بالماء والتمر، وحكيه ونم بصبغ". (أبو داود، رقم ٤٨٨) [قوله عليه السلام: "اغسله" يدل على الاقتضاء، على أن لا يجوز غسل ثيابه من الماء من الماء؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة أن لا يجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على حوار غسل الثياب بالماء كالحل؛ لأن معنى النص لم يرد به، كل أحد هو بطلان الشكاسة الحقيقية، لا استعمال الماء فيه، وهي تحصيل الماء وغيره من الماء. ألا ترى أن من المقي ثوب فغسل على الماء بسقط عنه الغسل، فترجع الدلالة على الاقتضاء.

فب: وعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقتدر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها ما يقتدر لصحة التكلم، مثل حديث: "رفع عن أمي الخطأ"، [صح شاذي] وثانيها ما يقتدر لصحة الكلام عقلاً كـ "لا تسلي الفرداء"، وثالثها ما يقتدر لصحته شرعاً كـ "أشحن عهدي عني بالاف"، وسنوا انكل مقتضى، وعرفوه بأنه محل غير الشطوط كالشطوط لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو زيد =

[الفرق بين المقتضى والمخذوف]

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمخذوف، وهو ثابت لغة، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الإقضاء، وإذا كان محذوفاً فقدّر مذكوراً ^{أي بقدر مذكور} انقطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، فإن السؤال يتحول عن القرية إلى المخذوف، وهو الأهل عند التصريح به.

ثم اعتدوا في قوله لمصر، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومته والشافعية إلى عمومته، والظاهر من أصحابنا كشمس الأئمة ومهر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر للصحاح الكلام كما في قوله لامرأته: طلّمي نفسك، حيث جوّزوا فيه الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه نسباً واحداً، أو نحوه محذوفاً ومصرراً، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وناعههم المصنف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغة: فامخذوف ثابت لغة، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف مخذوف: إنه ما أسقط من الكلام احتصار الدلالة لما بقي عليه، فكان ثابتاً بعد، أي علامة الفصل. أن ما اقتضى غيره، أي الذي يقتضى غيره وهو المقتضى بالكسر. ثبت عند إلح: أي بقرينة وثبت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المخذوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضى بالكسر يقرّ عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المخذوف، فإن عند تصريح المخذوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويعلق بالمخذوف، وهذا معنى قوله: وإذا كان: ما يحتاج إليه المقتضى. انقطع إلح: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويعلق بالمخذوف.

المخذوف وهو إلح: أقول: تنقض المفاعلة، لما الأسيرة في قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَزِدْنِي مِنْهُ﴾ (نقرة: ١٠)، فافهمت منه اثنا عشرة عبداً، فإن المخذوف هنا: عشرة فاشق أحمر فافهمت منه الآية، ومع هذا لا ينقض الكلام عند التصريح به ولا ينقض الإعراب، وأما الأول في قوله: "اعن عندك على ألف"، فإنه إن فسر البيع ويقال: مع عبدك عني وكثر وكيلي بالإعطاء، فإنه ينقض الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأدوراً بإعتاد بيده، وبعد التقدير يصير مأدوراً بإعتاد عبد الأمر التكنيم، وقد تكلف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بانوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعي، والمخذوف لغوي.

[الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شرباً دون شراب، لا تعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمه الله، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما به المصنف بقوله: ثم الثابت بمقتضى إلخ يعني أن الثابت بالتصا النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والتخصيص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لا يشرب، ونوى شرباً دون شراب بحث بالشراب أي شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إما يقدر بالتصا الكلام؛ لأن الشراب لا يتحقق بدون المشروب، فيقدر المشروب التصا بحيث يمكن شراب أي مشروب كان، لا لأنه عام بل لأجل وجود ماعية للشراب، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله؛ لأن عنده يجري فيه العموم والتخصيص؛ لأنه عام كالمخوف، وهو يقبل العموم والتخصيص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المخوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يفرع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على ملأ من بقوله: إن للتصا شرعي فهو سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقلي، فإما، وما ساق الكلام في الفرق بين المخوف والمقتضى وأن الأول يختص العموم بخلاف الثاني أي معناه مذكر الدلالة بأنها أيضاً لا تختص العموم تنجياً للفائدة.

لا يحتمل التخصيص: كما لا يعمل المقتضى؛ إذ انعموا والتخصيص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم لموضوع له، لا لفظ. لأن معنى النص إلخ: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق بدلالة) كالإهداء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُ لَهَا أَمْ أَتَى الْإِسْرَ: ١٢٣﴾ إذا ثبت كونه علة لحرمه التكليف المهيء عنه، والمعنى شيء واحد لا يتعدد بتعدد أفعال. فهو فساداً بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثلاث لغة وهو الإهداء مثلاً، موحوفاً في صورته ولا يترك الحكم وهو الحرمه حيث لا يزعم أن لا يكون الإهداء علة، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإهداء وسدت انفرقة، وهذا لا يستوي تنجياً عن القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخصّ؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ - اختلف في هذا، فقال القاضي أبو زيد ومن مطلق مسلكه: هو أيضاً لا يشمل التخصيص؛ لأن العموم إما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأمله، فإما ما يندرج الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، وإما لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبارة يحتمل العموم يمكن أن يخصّ، كذلك هذا.

ومثال إشارة المحصر من بعض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَعْتَابٌ فَلْيَرْجِعْ وَاذْكُرْ أَنتَ لِمَنْ أَتَىٰ ذُنُوبَهُ﴾ (البقرة: ٢٥٤)، فإن هذا الكلام سبق لعلو درجات الشهداء، ومعهم من طريق الإشارة أنه لا يصلّي عليهم؛ لأنهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، لكن حمزة لما روى أحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلّى على حمزة سيمين صلاتاً، وأما مثاله على مدعنا فهو قوله تعالى: ﴿وَوَعَلَى الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدل بطريق الإشارة على أن للأب حق في ماله وللمه، فخصّ من وطء الأب حامية وللمه، فإنه لا يصلّي حتى يحب عليه فيسبها على ما عرفت. ثم لما كانت تمسكات علمائنا متحصرة في الأرمع، العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمه الله وأتباعه يتمسك بوجوه آخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنف أن يبين فسادها، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن حصة الأصوليين من أصحاب الشافعي هي قسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا يشمل ما سميّ عبارة أو إشارة أو أوالنداء؛ والما مفهوم ما دلّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق. ثم المفهوم مذهبهم هو: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سميّ دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم من حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم هو مفهوم المذهب، وإن فهم من الشرط أو توصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم ماسة عندنا، لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف.

[العمل بالنصوص بوجوه آخر]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه آخر، هي فاسدة عندنا، منها ما قال بعضهم: إن التخصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناول، فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو إثباتًا، ومنها ما قال الشافعي رحمه الله: إن الحكم متى علق بشرط، أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يُجوز نكاح الأمة عند فوات الشرط،

بوجوه آخر: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاختصاص، بعضهم: وهو أبو بكر الطفاقي وأبو حامد وبعض الحاشية والأشربة. التخصيص على الشيء. باسمه العلم، أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم حس كماء في حديث العسل، أو علما كزيد. يوجب التخصيص إلخ: والمحال أن الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء المذاهب، كقولهم: خلق الله الماء. [إفناء الماء من الماء. مسلم رقم: ٧٦٥] والمراد بالماء الأول الغسل والثاني المني، فلما نص لخلق الماء هو علم فهم: لأنصار عدم وجوب الاحتساب بالإكسال لعدم الماء، مع لم يدل على النفي عند عداه لما فهموا ذلك.

نفيًا أو إثباتًا: يعني لما لم يتناول النقص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا أو إثباتًا. عليك إذا قلت: جاء زيد، فهذا الكلام لا يتناول غيره كغيره فلا يدل على أن حمرا لم ينجس أو ماء، ولا يلزم النقص في قولك: محمد رسول الله ﷺ، فإنه على هذا يدل على أن غيره ليس برسول، وهو كقولهم: فائدة التخصيص أن يتناول المجتهد فيه، فثبت الحكم في غيره بالنقل وبإلادة الاحتجاج. وأما استدلال أنصار فهو عرف الاستراق الذي هو اللام لأن الأصل فيه الاستمرار عند عدم العهد فيكون المعنى جمع أفراد الغسل من المني، يعني جمع أفراد الغسل لأن الذي يعلى بالمشبهة محصور في الماء، نقول الماء قد بنت عباءة بأن ينسب في الحرم أو البهظة منوط أو غيره. وقد بنت دلالة بأن مقام ذيله وهو القضاء المختلف مقامه، كما قدم السمر مقام المشقة.

متى علق بشرط: كما يكون في مفهوم الشرط. بوصف خاص، كما يكون في مفهوم الرصد. بأن يكون الاسم عامًا ولكنه قد بوصف مختص بالعض كقولهم: في الغنم شاة زكاة. [جامع العلوم والحكم]، فإن اسم الغنم عام في حبه، ووصف الشاة مختص ببعضه لا بكلمة. أو جيب التطيق في الأول، والإضافة في الثاني.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ
السُّخَنَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَنَعَتْ أَيْحَانُكُمْ مِنْ نِكَاحِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وحاصله
أنه الحق الوصف بالشرط، واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون
السبب، ولذلك ^{الشافعي} بطل تعنيق الطلاق والعناق بالملك،
^{الشافعي}

أو الوصف: وهو إيمان في النيات أي الإماء، ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ﴾ أي من لم يستطع منكم
ريادة وتقدراً في المال أن ينكح الحرات المملكات لأجل زيده مهرهن، والتقهن له أن ينكح إماء مؤمنة من مملكات
أيمانكم، أي إماءكم بحذف المضان، وإلا لا يجوز نكاح السيد بأمة عبده، فأنه تعالى علق حكم نكاح إماء
شرط عدم طول امرأة، ثم قيد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالأمة
عند القدرة بنكاح الحر، وأيضاً لا يجوز نكاح الكاتبة للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي رحمه، وعند حنابلة الأمانة
وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيّد بالشرط أو الوصف يدل على معنى الحكم عما عناه.

الحق الوصف إلخ: في كونه موجباً لعدم عدد العدة، لأن أثر موصوف في المنع كآثر شرط، بدليل أن الحكم
يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أنه من قال لامرأته: أنت طالق ركنية، فإن الطلاق في هذا القول
معنى يركونها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت ركنية، متعلق بركونها، فلم لم يوجد طلاق في
كلا القولين غير التركيب الحق الوصف بالشرط. واعتبر تعنيق إلخ: وأعلم أن أثر التعليق في المنع صفائي، لكن
حد الشافعي جاف، هو بمنع الحكم عن الشبهة إلى رمان وجود الشرط، فلا يمنع السبب عن الاعتناء فلا يكون
السبب موصوفاً موجباً بحكم في الحال، لكن التعليق مع وجود الحكم إلى رمان وجود الشرط، فكان عبده
مضافاً إلى عدم الشرط، وعند المتعلق مع السبب عن الاعتناء، فلا يكون سبب موصوفاً موجباً للحكم
في الحال، فكان عدم الحكم بناءً على عدم الأسمي، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو
"أنت طالق"، والملك هو وقوع الطلاق، فبعد الشفهي التعليق بالشرط (أي التحويل في الدار) إنما عمل في منع
الحكم فقط دون السبب، إذ السبب قد وجد حلاً لا مرد له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثر في منع الحكم دون سبب، فعلى الطلاق إلخ: فمن قال لأخيه:
"إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لغيره: "إن ملكك فأنت حر"، فهذا الكلام عبثه باطل، حتى لا يقع
الطلاق بعد النكاح ولا الاعتناء بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند
التعنيق، فلا بد لاعتقاده حر وجود الملك في الحال، فإذا خلا الحال عن الملك لعاء وصار كما إذا قال لأخيه:
"إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل لا يندق.

كما في قوله تعالى: "الزاني" و"السارق"، ولا أثر للعللة في النفي بلا خلاف، ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم، فمنعه من اتصاله بمحلّه، وبدون الاتصال دخل لا ينعقد سبباً، ولهذا لو حلف: لا بطلق، فعلق الطلاق بالشرط لا يثبت ما لم يوجد الشرط، وهذا بخلاف حيار الشرط في البيع:

= عدم عدمه ما خلافاً لوجوده، وعدمه سواءً وأخلافها أن يكون نفي العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم، كما في قوله تعالى: "لأبنة والزني"، والعارض والمسافة، فإن وصف ابننا هو المؤثر في وجوب النكاح، ووصف المرأة هو المؤثر في وجوب الطلاق، وبذلك لأن الحكم في ذلك على الاسم المقتضى كونه مانعاً منه ليحكم على ما عرفت، وإذا كانت أمي نرجحت أن يصف أن يكون عليه لا يدينّ عندها على عدم الحكم؛ لأن عدم العلة لا يثبت على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بما يجوز ثبوت الحكم حينئذ يعلق شيء، فإذا ما أقر أن لا يدينّ عنده على عدم الحكم، وأبسطها أنه يكون بمعنى الشرط، فقد أتى الوصف، ليس معنى الإطلاق مدحاً للشرط ولو كان شرطاً إلخ. هذا مع على الأمر الثاني، ووجوبه على مفهوم الشرط أيضاً، وإجماله، وإن سلمنا أن الوصف قد يكون مدحاً بالشرط ولكن لا نسلم أن عدمه يذلّ على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لا يدينّ عدداً على عدم الحكم، فكذلك عدم الوصف، المنقح به، وذلك لأن الشرط وهو موهبة، إن دخلت الدار، إن دعي على السب، وهو قوله: أنت ماله؛ لأنه هو المذكور دون غيره من الحكم، وهو وقوع الطلاق، فعدم الشرط إنما يذلّ على عدم الشرط، وهو السبب دون الحكم، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" علق قوله: فأنت طالق، وهو السبب، الشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار، فهو م يفل: إن دخلت الدار، لوقع الطلاق بالفعل، فقوله: "إن دخلت الدار" مع السبب من اتصاله بمحله، وهو طلاق، فقوله: "أنت طالق" لم يفعل ولم يقع على محله لأجل قوله: "إن دخلت الدار". لا ينعقد سبباً، فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط، فكان عدم الحكم لعدم السبب، لا لعدم الشرط.

ولهذا يوحلف إلخ. تأييد وإلزام حيز الخصم ١٤ هو عدم سلبه، أي والأحرى أنه شغل لا ينعقد سبباً، حتى لو حلف أحد: والله لا بطلق امرأته، فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لا يثبت هذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار، وذلك لأن قوله: "إن دخلت الدار" مع قوله: "أنت طالق" غير اتصاله بمحله، فكذلك لم يفل هذا القول ما لم يوجد الدخول، فحين يوجد دخول الدار يوجد الحكم بقوله: "أنت طالق"، بحيث.

وهذا بخلاف إلخ: جواب عن استدلال الشافعي، بتقرير الاستدلال أن الشرط يفايرد على الحكم دون السبب، إن لا معنى لجعل قوله: "أنت طالق" مع موهبة، مع كونه موجوداً حثاً، فإجماله داخل على الحكم دون السبب، =

لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب، ولهذا لو حثفت: لا يبيع، فباع بشرط
 اختيار يحنث، وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود
 الشرط، لا في أحكامه صحح تعليق الفلاني بالعناق بالملك، وبطل التكفير بالذنن قبل
 الحث، وفرقه بين المالي والمادي ملاحظة لأن حق الله تعالى في المادي فعل الأداء.
 ومال آله، وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد.

■ كشرط الخيار في البيع يفسد حكم الحكم دون السبب. وتقرير الموقوف. هذا أن حول الشرط في العناق
 وعلاقته على السبب دون الحكم، بخلاف شرط البيع في البيع، دون السبب، وهو البيع، لأن البيع يحصل
 لحظه لأنه من قبيل الإلتزام، وهو غير محدد لمحصره لأنه ياتى إلى التفسير الذي هو شرط، وفي حصة مطلقاً
 بالشرط حظر دائم، فكان التفسير لا لا يجوز بيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط. فنكر الشارع حوز
 ذلك ضرورة دفع بعض، فيفسد بغيرها، وهي تدفع بحمله متعلقاً بحكم دون السبب، بخلاف العناق والعلاق،
 إذ هما ليس كذلك. فهما بغيره لا يتعلق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داسلاً على أصل السبب دون
 الحكم، فقبول الحكم قياس مع الفارق. ولهذا: أي لأن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

يحنث: لتحقيق البيع، لأن شرط الخيار محمل على البيع، ثم منع عن الانتفاء لا في أحكامه يعني أن التعليق
 بالشرط يفسد فساداً إلى زمان وجود الشرط، ولا يفسد الحكم كما مرّ في شرحه. صحح تعليق إلخ. هذا إذا كان
 إن مكنتك فانت علقني، أو إن مكنتك جئت حرراً، لأنه لم يوجد قوله: أنت علقني وأنت حر، وقت التعليق
 حين يتسارع إلى الخلل؛ فإذا وجد الكفر والقتل فحنث، ويكون محلاً لشرط قوله: أنت علقني وأنت حر، فلا بأس
 بوفوعه في حمله، وبطلان التكفير إلخ، لأن التبرع لا يفسد إلا بشرط، فكيف تكون مسألة الحث؟ فلا يصح التعميم
 على السبب وهو الحث، وفرقه بين إلخ، بأن المالي يعمل لبعض من وجوده ووجوب أدائه، فبذا صح فيه
 لغايم الكفاية على إحداث الخلاف، الذي فلا يعمل المصلح، فلا يملك نفس الوجوب فيه عن وجوب الأداء
 فيكون معاً بعد الحث، فلا يصح فيه تفريق الكفاية قبل الحث، فعل الأداء، فكونه متعلقاً لا يملك فيه
 نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فلا يصح فيه أيضاً لغايم الكفاية قبل الحث كما هو مذهب.

آله أي آله الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو من بعد بعد الحث، فلا يصح تفريقه على الحث.
 وإنما يقصد إلخ، فبذلك يفسد بعض الوجوب عن وجوب الأداء، فيصح هذا، لفرق فيها ولا يصح في حقوق الله تعالى،
 والكفاية من حقوق الله تعالى، فلا يصح هذا الفرق فيها.

[هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا]

ومن هذه الجملة ما قاله الشافعي رحمه الله: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كان في
 حادثين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصية يجري
 مجرى الشرط، فيوجب في حكمه عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من
 الكفارات؛ لأنها جنس واحد. وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كان في حادثة
 واحدة بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بهما. قال أبو حنيفة وعمد
 فيمن قرب، التي ظاهر منها في خلال الصوم شيئاً عاماً أو خاصاً؛ فإنه يستأنف.
 أي في الصوم

إن المطلق إلخ. مطلق هو التعرّف للثبات دون الصفات، لا ينفى ولا يثبت... والقيّد هو التعرّف للعدم مع
 صفه، فإذا ورد في حادثة شرعية بعد الشفعي يفتقر لخلق يحسن على المقيّد، أي يراد به القيد وإن كان
 في غير في حدثين، من كفارة القتل وسائر الكفارات، من كفارة القتل حادثة ورد بها القيد، وهو قوله تعالى:
 ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلِدْ يَلِدْ يَلِدْ﴾، فقد استأنف به قيد الإيمان، نعم هذا أيضاً.
 في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب في الحكم عدمه. لأنها جنس واحد، شرعت الجزر
 وزجر. والحاصل أنه بن كثرته عسى أن المفهوم جهة فائلاً بأن تنقيد الوجع نفسه لا يتعلق بالشرط، وأنه
 يوجب عدم حكمه عند عدمه كما مرّ سابقاً، فكأنه قيل في كفارة النفس فتحريم رقبته إن كانت مؤمنة، فإذا
 لم يكر وصف الإيمان لا يغير شيء على أن عدم حكمه عند عدم الشرط، وقد نُسب هذا في المنصوص وهو عدم
 شرعي يحسن عليه سائر الكفارات طريق التيسر لا اشتراكها في كونها كفارة

وعندنا لا يحمل (خ) يعني إذا ورد المطلق والقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم
 واحد، في حكم آخر. ولا يحمل المطلق على المقيّد أصلاً عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما في مجزأ أو
 يكون التوسعة هو التقصيد للشرع في حكم حادثة، والتطبيق هو التقيد في هذا الحكم في حادثة أخرى. كما
 في إعتاق الرقبة في كفارة القتل، الجبر، فالحكم واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن الحادثة الثانية: أحدها كفارة
 القتل، والأخرى: كفارة البين. هي الأولى ورد تنقيد كما في: نعتن، ﴿فَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلِدْ يَلِدْ يَلِدْ﴾، والى
 الأخرى ورد لتطبيق كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلِدْ يَلِدْ يَلِدْ﴾، فلا يحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن
 يكون مفسود الشارع بالتطبيق في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لا يحمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين
 وإن تعد الحادثة، كما في نصف مثله في س. إنه يستأنف: الصوم، يعني من صهر المرأة أن قال: طهرتك كطهر =

[إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب]

ولو قربهما في خلال الإضمار لم يستأنف لأن شرط لإحلال عن المسبب من ضرورة شرط التقديم على المسبب، وذلك منصوص عليه في الإعتاق والحيام دون الإطعام، وكذلك إذا دخل الإطلاق والتقييد في تسبب يجري كل واحد منهما على سننه، كما قلنا في صدقة العطر:

= أي من أجل أن أراء أن يكفر بالصوم أو الإعتاق، فإسماها في خلال تسبب أي قبل تمام قيام شهرين في نفس عاتق أو سبب، وفي النهار ناسياً بعد عهد وفي حجة يله يسأله الصيام لأنه ناسياً قال: «فإنه سبب» متابعين من قبل أن يذبحوا، وهذا إذا كانت نفس تفسد الصيام عن الإعتاق عن سبب شهر في الصوم كما ثبت بضرورة أن تقدم عليه شرطاً لأن الإعتاق من ضرورة التقدم إذ لا يصير التقدم بغيره، فكان الواجب أنه يشيخ: أحدهما القسمة، والآخر الإعتاق، قال جازر: «القول عليه الثاني، ولا إعتاق» لأنهم جميعاً، وقال أبو يوسف والثقاتي: «هذا لا يسلم» لأن تقدم جميع الصيام على المسبب فرض، كما في قوله: «وشر في أن شئناك» وإذا جامعها فأتى بغير البعض فلو استأنف لغات تقدم الجميع، فلو تسبباً لم يفسد ليس فيها حيزاً، لأن العهد والعتاق في الذين سواء كما في «تخرج الضحوي» و«عونه» أو «لأنا ناسياً» من غير عن العهد، إذ لو جامعها في النهار عهداً أو عهد العهد، والاتفاق ولو قربها إجماعاً يعني لو أراد أن يكفر بطعامه حين مسكياً فصامها قبل الإطعام أي في وسطه، فإنه لا يستأنف الإطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة.

التقديم على المسبب كما مر من أنه لا يصير تقدم الصوم على المسبب بل إن الإعتاق عن المسبب مخصوص بعبء إجماع الله تعالى، فلو كان إجماعاً من قبل أن يستأنف (فأما من) فهو شهرين متتابعين من قبل أو تساماً دون الإطعام، حيث لا يذكر فيه إلا قوله تعالى: «فمن لم يستأنف فإطعاماً يسيراً مسكياً» (والمعروف) ولم يذكر فيه من قبل أن يستأنف، والمفصل أن الحدفة ههنا متحد ولكن الحكم، وأحدهما يظن من مسكياً، والثانيهما صام شهرين وإعتاق (رعدة) بثمانين، وأحدهما مطلق لم يذكر فيه فيه التقدم حيث لم يصر بإطعامه مسكياً من قبل أن يستأنف، والآخر عقيد، ذكر فيه هذا القيد، فلا يحمل أحدهما على الآخر بل يجري لكل واحد منهما على سنه، وما لم يشترط التقديم على المسبب فيه لم يشترط لإحلال عنه، فلا يلزم الاستئناف إذ جامعها في خلال الإضمار لعدم اشتراط الإعتاق عن المسبب الذي كان يجب ضرورة في اشتراط التقدم، كما في إعتاق الرقة والصوم، على سننه، ولا يحمل المطلق على التقييد.

إنه يجب أدائها عن العبد الكافر بالنقص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنقص المطلق بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.

أي لا ممانعة

بالنقص المطلق إلخ: وهو قوله هنا: "أقو" عن كل حرّ وعبد، صمغ أو كبير نصف صاع من بر، أو صاع من تمر. [إشاعة التباين]. ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم. بالنقص المطلق إلخ: وهو ما روى أبو حمزة ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر حجر: أن رسول الله ﷺ مرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حرّ وعبد، ذكره وأثنى من المسلمين. وقَالَ أبو عيسى الترمذي: رواه مالك عن مافع عن ابن عمر حجر عن النبي ﷺ. ورَدَ فيه: "من المسلمين"، ورواه غير واحد عن مافع ولم يذكروا فيه "من المسلمين". [ترويض: رقم: ١٧٦٤]

والحاصل أن النقص المطلق، بدلالة على السب (حر): "أقو" عن كل حرّ وعبد. هذا مطلق، وعن كل حرّ وجب من المسلمين، وهذا مقيد، فإن هذين لصين دحلاً على فنيب وهو الرمي. فإن سب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدل على أن الرأس المطلق سبب، والثاني على أن رأس النقص سبب لا يجعل أحدهما عن الآخر فوجب الجمع بين المطلق والمقيد. ولا يحسن أحدهما على الآخر، فيجعل كل واحد منهما سبباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحدوث والحاصل واحد بالانفاق، كما أمر الله لأمره جامع امرأته في غار رمضان: أن يصوم شهرين متتابعين. رواه أبو داود [إسناده: ٢٣٩] وغيره. وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري عن لفظ مالك أن يصوم شهرين بلا قيد فتتابع، والحكم وتداونه واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لا يفسد بسفين متباعدتين، فإذا ثبت تنقيده لطلوع، وضبط لتقديمه على المطلق والمقيد إذا وردا لبيان الحكم، فما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتنقيده الآخر لا يجعل أحدهما على الآخر، مثل: أقطع رجلاً، وأكس رجلاً عاتراً، ولا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عني رقية، ولا تعلق رقية كفرة، فإن أحدهما موجب بتقيد الآخر بالذات، ومثل: أعتق عني رقية، ولا تملكني رقية كافرة، فإن أحدهما موجب بتقيد الآخر بالواسطة؛ لأن من فحش الكفرة يستلزم على إتقائها، وهذا يوجب تنقيدها، فينبغ الاعتناء به بالمؤسسة.

وإن اتحد الحكم، فما أن يكون معياً أو متباً، فإن كان الأول فلا حاجة، مثل: لا تملك رقية ولا تملك كفرة، لا يمكن الجمع بأن لا تملك أصلاً، وإن كان الثاني بالحدوث: إما متعلقه أو متحدة، فإن اختلفت فلا حمل علقاً لتشابهي به ككفارة السن والقتل، وإن اختلفت فما أن يكون الإطلاق والتقييد في السب وغيره أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب صدقة الصاع في صدقة الفطر سبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيداً بالإسلام في بعضها، ولا يحمل المطلق على المقيد، لا تعاد، كما في قصة أمّ المؤمنين: حاء: "حُسم شهرين" في رواية، و"شهرين مساعين" في الأخرى، كذا قيل.

وهو نظير ما سبق أن التعليل بالشرط لا يوجب انفي عند عدمه، فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً؛ لأن الإرسال والتعليل يتناقضان وجوداً، فأما قبل وجوده فهو معلق بالشرط أي معدوم بتعلق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود قبله، والعدم الأصيل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل لعدمه، فصار محتملاً للوجود بطريقتين.

الأمري أي في

وهو: أي فعل، مطلق، والتقدير (المرتين) في السبب وعدم حل أحدهما عن الآخر. فصار الحكم إيج: محتملاً لأن يكون معلقاً بالشرط ومرسلاً، أي مطلقاً عن الشرط، وذلك لأن الإرسال إيج: وجوداً، يعني عند وجود الحكم، وثبوته لا يمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليل لأجل التناقض بينهما. قبل وجوده: أي في وجود ذلك الحكم. قيل: أي في الشرط، كالمطلقات الثلاث المعلقة بدخول قدر، يحتمل أن يتحقق وحدها عند وجود الشرط أي دخول الشرط، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالجزء. محتملاً للوجود: بالإرسال والتعليل، وبعد تعليل أيضاً.

بطريقتين: أحدهما الإرسال والتعليل بالشرط، فكيف يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بمعز أيضاً، أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليل قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العملي يصح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بمعز أيضاً، ولا يتبدل لعدم بعد التعليل، فهو بعد التعليل أيضاً يصلح أن يوجد بطريقتين، وإنما المناقضة بين الإرسال والتعليل بعد وجود الحكم، فزاد وجد الحكم بالشرط لا يمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بمعز بالشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب معين، وأن يثبت بسبب معطل على سبيل المثال؛ إذ لا منافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن منافاة بين الإرسال والتعليل في وجود الحكم وإذ امتنع ثبوته بهما جميعاً، فلذا لا يعمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة التعليل بالشرط. فقرر السؤال: أن عدمكم التعليل بالشرط لا يوجد في الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلقاً ومرسلاً. وهذا اجماع المشهورين؟ فقرر الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليل قبل وجود الشيء، وإنما المناقضة بعد وجوده، ونحن نعمل معلقاً ومرسلاً قبل وجوده، لا بعده، فغافل.

* وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلقاً ومرسلاً

[إن العام يخص بسببه]

ومنها ما قال بعضهم: إن العام يخص بسببه، وعندنا إنما يخص بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه، كقوله: نعم أو بلى، أو خرج نخرج نجراً، كقول الراوي: سها رسول الله ﷺ، أو فمجد، أو خرج شرج الجواب،
 أي العام وورد عليه

بعضهم: وهو مالك والشافعي وغيرهما نروي والتقدير وأبو بكر الشافعي وأبو ثور، إن العام إذا ورد في شخص حصص في نص أو قول الصحابة رضي الله عنهم، ولم يكن كلاماً متداً.
 نسخة: سواء كان المصنف سؤال سائل قال أحد في حصة، فأجاب عليه السلام: من من كذا عليه كذا، أو كذا كذا، ولم يبق: "فلك كذا" أو "عليك كذا" أو "فخرج حادثة بأن وفعت حادثة لأما في زمن الذي يترك، حوزة النص في تلك الحادثة يشار إلى صاحب الحادثة والغير، فبعد هؤلاء المصنف يخص ذلك العام في حق ذلك المائل أو صاحب الحد، حتى كان الحكم ثابتاً في حق غيره نص آخر أو ما نفوس عليهما، ونذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيدهم إجماع لصحابة رضي الله عنهم، والتابعين وغيرهم، إجراء التصريح الواردة بقيدة أسبغ على عمومها، ألا ترى أن آية الظهار نزلت في حيلة امرأة أبيس من الصمت، وأنه المعلن في هلال من امرأة، وأنه المعلن في هلال من امرأة، وأنه سرق في سرقه رداء صبي أو سرقه بخر، ومع ذلك لم يخص هذه المصنفات في مواردها، فلو لم يكن لا يخص سبب التردد، كذا في غابة التحقيق، ثم أراد التخصيص بما هو الحق عندنا وبعض سبب، ونحن ذلك في أربعة أقسام.

مستقلاً بنفسه: أي لا يستلزم بإفهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب، وهذا هو القسم الأول، كقوله في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم، أو قال: ليس، أو عليك ألف درهم؟ فقال: بلى، كقوله: نعم، ونعم، عام لإفهامه، من حيث أنه عسح جواباً لما سأل من الكلام، فعند ذكر المصنف يتعلق به؛ لأن كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه، لا بعد بدون تعلقه بغيره، فله من النسب، فهذا لم يعد يكون يتعلق بما فقه من السبب، بعيد معنى عدل شاملاً، لأن ذلك شأن المستقل بل يخصص في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلاً عنه ما يقول ذلك على ألف درهم، فهو إقرار منه جازع عند غيره، فلا كلام فيه، والبرق من "نعم" يعرف في المثلثات.

كقول الراوي: وقصته مع قول ذي بدين: أقصرت العصابة أم سبت؟ الحديث مروى في صحيح البخاري [رقم: ٥١٤]، ومسلم [رقم: ١٦٩]، وهذا هو القسم الثاني، فنقول: فمجد عام صام في نفسه لكثرة مجوده، ولكن لما وقع موقع آخر، ندالة العام صمراً سبب وهو لسبب، وذلك لأن الكلام لا جعل حراً، لما تقدم كان التخصيص سبب وجوبه، فينتقل به، ولا بعد معنى عام.

كالدعوة إلى الغداء ويقول: والله لا أتعدى، فما إذ زاد على قدر الجواب فقال: والله لا أتعدى اليوم. وهو موقع ^{المراد} اختلاف، فعندما يصير متداً احترازاً عن إلغاء الزيادة.

[القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

ومنها ما قال بعضهم: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ^{الزكاة} إن القرآن ^{الزكاة} لا يجب الزكاة على الصبي، قائلاً: لأن نعطف يتضمن المشاركة، واعتبروا بالحملة النافضة إذا عطف على الكائنة، وهذا فاسد.....

كالدعوة إلى الغداء: ما قال له آخر مدعي: والله لا أتعدى. ولم يرد في الجواب اليوم أو أمضت. وهذا هو القسم الثالث، فهو: لا أتعدى" عام شامل للغداء ذلك اليوم ويوم، والغداء مع العشاء وهو، والغداء في قوله وفي غيره، ولكنه لما أخرج الكلام تخرج الجواب، إذا عطف عليه ذلك الغداء الذي دعاه إليه، ويصير كأنه قال: "إن دعيت الغداء، فلي دعيني إليه فكذا، ففي هذه الصور الثلاث يحصل العام بسببه التفصيل ولا يتصل بهاء الكلام قط. فلما إذا زاد الخ: وهذا هو تقسيم الرابع.

مبدأ حيث لا يتعلق بأول الكلام إلغاء الزيادة: إذ لو جعلته حرجاً تخرج الجواب فحينئذ يعم الزيادة، وهو قوله: "اليوم" لأنه يعبر به الجواب، ودلالة نحن إن كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عزة لما مع الصريح، فلهذا ونحن نلطف وحسنه أيضاً، فلا يلتزم بسببه بل يثبت ما معني: "اليوم" كان في ذلك اليوم مع الصبي أو وحده أو مع غيره، وهذا الشهوي ومالك وروى عنه: "به يعمل على جواب بدلاً من الحمل، فحصل بسببه، فبعد إلغاء ذلك الغداء خلاص بعضهم قبل: هو مالك. في نعلم أي الجمع بين الكلامين حرف الزيادة. إن القرآن في الاشتراك بين الكلامين حرف الزيادة.

على الصبي والمجرب. كما لا يخفى، عبيها لسلامة الاختصاص بصلوة في هذا القول، فيها حملتان كما مضى عموماً. إلا أنها على الأخرى الواو، فيتضمن التسوية بينهما المشاركة. ومتضمني المشاركة مع إن وجدت إحداها وجدت الأخرى، وإلا لا يجب. لأخرى أيضاً واعتبروا بالحملة الخ: أي نفس هؤلاء تقوم أحدهما الكسبة لعضفه على الكسبة مثل قوله: "بنت طائر" وحده طائر. بالحملة النافضة أي بغير المعروف على أجمعه الكسبة، مثل قوله: "بنت طائر" وحده، فكما المفرد المعروف وأجمعه لكامله المعروف معها يشتركان في الحكم. وهو طائر لا عدله. كذلك الأوليان تشتركان في الحكم.

لأن الشراكة إنما وجدت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به، فإذا تم بنفسه لم تجب الشراكة إلا فيما يقتصر إليه، وهذا فذلك في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وعيدي حر"، إن العلق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر. وهو دعوى نادر

[تعريف الأمر]

فصل في الأمر: وهو من قبيل النوحه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام، فإن صيغة الأمر لفظ مخصوص من تصارييف الفعل، وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة: وهو قوله: "أعدي"، ما يتم به الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "أعدي" كان محتاجاً إلى طلاق، فعُدَّ حرّاً. هذا الاحتياج وجب الشراكة بينهما بخلاف الكاملة المنطوقة إليه كالتعليق، فثبت أن موجب فشركه هو الافتقار دون نفس المظن... وهذا أي: لأجل أن فشركه تثبته الافتقار، لأنه أي قوله: "وعدي حر" وإن كان قائماً بغيره، لكنه في حق التعليق قاصر، لأنه بدلالة المثل علم أن عرصه من قوله: "وعدي حر" التعليق لا التنجز، ولم يذكره شرطه على هذه، فصار ناقصاً في حق التعليق، ثبت احتجاجة إلى الأولى في حق الشرط، بخلاف ما توهمنا: إن دخلت الدار فأنت طالق، ورب طالق، فإنه لا يعلق طلاقاً برب بدخول الدار، إذ لو كان عرصه التعليق فقال: "وإن كنت بدون ذكر الحر، لا اتحاد المحسنين في الحر، فإنه أعاد الحر علم أن عرصه التنجز.

وإذا فرغ المصنف من بيان التفسير الرابع عن هذه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول تتعلق به.

وهو: أي الأمر وهو قوله: "فعل". من الأقسام: العشر، ومن الأول في قوله: "من القسم الأول" لتبعية، والثانية والثالثة للبيان، ونحصل أن يكتبيا للشيء أيضاً. صيغة الأمر: من: "فعل" مبدل على تعريف الخاص. تصارييف الفعل: سرح به الاسم والحرف الخاص؛ لأنه ليس من تصارييف الفعل، والتصارييف جمع تصريف، مصدر جمعه باعتبار زيادة الأواضع. وفي قوله: "لفظ خاص" ردة على قول الواقعة الزاعين أنه مشترك لمعنى بين الوجوب والطلب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلح: وفيه ردة من ذهب من الملكية والشمعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت محتصة بالوجوب، لكن الوجوب ليس مختصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمى الفعل أمراً كما سميته الصيغة به، حتى قالوا: إن أمراً أي كلاً موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احتج به منها، فكما أن الأمر مختص بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب مختص به. فقله: "فإن صيغة الأمر" إلح دليل على أن الأمر =

[الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله سواء، ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله؛ لأن لفظ الأمر صيغة انحصرت معناها من طلب الفعل، لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد. قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طعني نفسك" إنه يقع على الواحد، ولا تعمل فيه التثنية فيه؛ لأنه لا تصح نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛

سواء: يعني إن الأمر في إقامة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا رد على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المبح للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِّمْتُمْ فَاَسْطُذُوا﴾ (النساء: ٥٩) لأن الصبي كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرم بسبب الإحرام فإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَاَسْطُذُوا﴾ بعد الحرمة أعاد الإباحة. وعن نوري: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من فرد: ﴿فَأَجِبْ لَكُمْ النَّفْسَاتِ﴾ (النساء: ٥٩) ولا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَفْجَأْتُمْ فَانْقُلُوا الْحَرَامَ فَأَنْتُمْ الْمُخْرِجُونَ﴾ (سورة النور: ٥٠) فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل ثابت بقوله "فانقلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ: يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعي. فإذا قيل: "مَنْ" كان معناه: فعمل فعل الصلاة مرة، لا يقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله. طلب الفعل: يعني إما لا يقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: "اضرب" مختصر من: أطلب منك الضرب، كما "ضرب" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي". والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد، وكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي: سألنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه نحو أن المصدر المختصر منه معرف، فهو وإن كان فرداً لكنه القرون بأداة العموم والاستفراق، فصار بمعنى كل فرد، فرد يقام كل فرد، وهنا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الوجوب والحتمل أن الوجوب يستلزم أنه لا يستلزم التثنية، والحتمل لا يستلزم التثنية أصلاً، ولا كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة انحصرت معناها طلب الفعل) أنه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضي كذلك ليس بفرد أيضاً، دفع هذا التوهم بقوله: لكن لفظ الفعل: الذي انحصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد متفاوتات، إذ الفرد ما لا يركب فيه، والعدد ما يركب من الأفراد، والتركيب وعدمه متساويان، ولهذا أي لأصل أن الأمر لا يحتمل العدد. يقع على الواحد: إلا أن بنوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد سفيق شيق، والثلاث فرد سكي سكي محتمل. ولا تعمل نية إلخ: أي لا تصح نية التثنية في قوله: =

[الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المعلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

[جعل الوقت ظرفاً]

والمقتد بالوقت أنواع، نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسبباً للجواب، وهو وقت الصلاة. ألا يرى أنه بفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً،

«طلقى نفسك» لأنه عدد محص ليس بقدر حتمي ولا حكمي، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمل، فكيف يصح أنه إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. لأن ذلك المذكور وهو الاستثناء في حق الأمة. جنس طلاقها كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. الجنس واحد، أي يكون ذلك باعتبار الجنس فرداً حكمياً، يصح النية، وأما إذا قال: طلقي نفسك نيتي، فيقع الشك، لا لأجل أنه يبان نفسه له، لأن «طلقى» لا يحصل ذلك حتى يكون «ثنتين» يبان تقسيم له، بل لأجل أنه قال تفعلها فله. ولما فرغ انقضى عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقتد به.

المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء الأمور به في وقت محدد على وجه يموت الأداء بوقته. لا يوجب الأداء إلخ؛ فإن كل واحد من تلك الأمور لا يقتد بوقت يموت بوقته، بل كلما أدى يكون أداء وإن كان لتصلح مستحباً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كالذي بكر العمري وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطاً لأمر العبادة، يسمى أنه يأنم بالتأخير. وهذا هو ثمر الخلاف بيننا وبينهم وإلا لامة قاضية عنهم أيضاً بالتأخير. وعندها لا يأنم إلا في آخر العمر، فو حين لإزالة علامات الموت ولم يؤد فيه. ظرفاً؛ لأن لا يكون الوقت معياراً له بل بفضل عنه. وشرطاً للأداء؛ والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لا يصبح لأمر به قبل وجوده ويعتد بوقته.

وسبباً للجواب. والمراد بكون الوقت سبباً للجواب أن يكون لها الوقت تأثير في وهوب الأمور به، حتى يختلف الأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاً وإكمالاً. وقت الصلاة؛ فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أشهد للصنف. تلك الصفات هي: ظرفاً لا معياراً؛ هذا هو الصنف الأولي من فصعات الثلاث

والأداء بفوت بقوته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد التحجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقيم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء بفوت (ج): فإن صلاة الظهر مثلا بفوت أداء بفوت وقت الظهر، ولا يصح أدؤها قبل وقت الظهر. شرطاً: منه هو الصفة الثانية. والأداء يختلف (ج): فإنه يصح كعلا في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. فـ: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. ففس الوجوب سببه الحقيقي هو نتائج النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهري هو الوقت فهم مقامه لتوارد النعم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقي نعم الطلب بالتفعل، وسببه الظاهري هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفتان متباينتان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر، لأن السبب يقتضي التقديم على السبب، والظرف يقتضي أن لا يقدم للظرف عليه؛ إذ الظرف ما يرد في لا بعده، ولذا قيل في التفصي عنه: إن فظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء؛ والكل في القضاء هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً يعني رعاية كونه ظرفاً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.

لأن ذلك يوجب (ج): يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد الميسرين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يحل: إما أن يؤدي المأمور به بعد الوقت أو قبله أو به، فإن كان الأول أي أدى بعد الوقت فمعه وإذا كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدم على السبب، وإذا عرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، بفوت جيتذ معنى للظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أنه يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدى في الوقت فحينئذ وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو للمعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن السبب لا يتقدم على السبب، وكذا لا يوجد مع السبب بل يتحقق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً، لوجب أن يجعل (ج): فالسبب في هذا المقسم هو أن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ بتصل بالتحريمة. وهذا المقسم على أربعة أقسام: لأن الصلاة إن أدت في أول الوقت فيكون أن الشروع هو الجزء الأول =

* فحينئذ: أي حين يكون المؤدى في الوقت.

[السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت]

فإن انفصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي يليه؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مفترق وجب الاقتصاد على الأدنى. ولم يجوز تقديره على ما سبق قبيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخصي عن القليل بلا دليل.

— من الوقت، هذا هو القسم الأول، فإن لم يؤد في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أدت إليها الصلابة من الأجزاء لصحبة، وهو القسم الثاني. فإن لم يؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون أد الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر حاشية، فإن الأجزاء الأخيرة فيه ناقصة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يقع فيه التجزئة حسناً، ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند وجهه، وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أُنجزت الصلاة في وقتها. وأن إذا عانت عن الوقت فحينئذ تصاف الوجوه إلى مع الوقت لزوال المانع عن جعل كل وقت سبباً، فإن الشروع لا يكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع. وهذا خلاصة ما يأتي في كلامنا، نصت به، فشرع أولاً في القسم الأول. هو السبب اتصال الأداء به، فحينئذ أن الشروع هذا فكذلك هو سبباً، وإلا ينتقل الخ: أي وإن لم ينصر الأداء ماخره الأول ليكون السبب هو الجزء الذي ينصل به الأداء بعده، بشرط أن لا ينتهي إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إخراج أي الأجزاء بالأداء دليل على قوته؛ وهو الجزء الذي ينصل به الأداء، ومن هنا قلنا: إن سبب هو بعض الوقت، وهو جزء ينصل به الأداء لأنه لا وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى بعض الضرورة التي ذكرناها من لزوم زعم الأداء عن وقته أو تقديره على سببه، وليس على الشكل جزء مفترق، أي معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوه لعدم الدليل عليه. حتى لو كان هذه جزء مفترق ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مفترق موجوداً وليس الكمال سبباً، فوجب الانفصال عما الأجزاء أي جزء تنصل به الأداء؛ لأنه ينصل بالمتبقي، والأصل في السبب الانفصال بالمتبقي.

لأن ذلك يؤدي إلى: دفع دخل مقدر، بقرير الدخول سلب أن السبب هو بعض الوقت لا كل وقت للضرورة المذكورة، ولكن جاز أن يفتر معنى خمسة على الأجزاء المتقدمة على الأداء، فيجعل سبب الأجزاء المتأخرة على الأداء متصلة بالأداء، لا جزء، الذي ينصل به الأداء حاشية. ونقرر: لجواب: أن ذلك يؤدي إلى التخصي أي الاستدلال عن القليل، وهو الجزء متصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إنما يدل على أن لكل

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضح الوقت عند زفر ^{عنه}، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندما، فتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الأداء؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطمهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.

[اعتراض انفساد في الصلاة بالظلوع والغروب]

فإذا اعتراض انفساد بظلوع الشمس

سبب أو جزء الأول: ثابت السببية لغرض لكل والجزء الأدنى وهو ما يحق على الأداء من الأجزاء (ثابت لا غنى). ثم كذلك: أي كما انقضت السببية من الجزء الأول، فإن عدده الشروع في الأداء. ينتقل السببية من الثاني إلى الثالث، إلى أن يتضح الوقت إلخ: ومقدره أن يؤدي فيه أربع ركعات. فلا تنقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر والشرع، وإلى آخر جزء إلخ: وهو مقدار ما يسع فيه التحركة، وهنا هو القسم الثالث الذي يضاهي الوجوب فيه إلى الجزء التالي، وهو مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر ^{عنه}، ومقدر ما يسع فيه التحركة عندما. الشروع في الأداء: من في ذلك الوقت لئلا ينقض، وهو مقدار أربع ركعات عنه، ومقدر التحركة عندما، تنهي طمسية الجزء بشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: لا لو انقضت إلى ما بعده، ولواجب لا يسع فيه أدنى إلى تكليف ما ليس في قوسه فيعتبر حاله في إلخ: نخرج على قوله: فتعين السببية فيه أي إذا تعين ثبوت ذلك الجزء انقضت بقدر حال المكثف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم المكثف، أو مع استحقاق أو عقل الجنون، أو صغر النفس، أو إقام المسافر، أو حاضن المرأة، أو ظهرت المخاض بعتم ذلك الوقت، حتى إن كان طوقت بحيث يسع فيه التحركة تحب الصلاة على كل واحد من هذه كورس، وغلب صلاة المقيم على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عندما، ومعه زفر ^{عنه} بقدر طوقت بحيث يؤدي فيه أربع ركعات، فلا الوقت بانها بذلك المقدار تحب الصلاة على هؤلاء، ولا فلا، ونفس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر فإن وقت المسافر من الانتهاء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء بوصف بالركعة، بخلاف العصر فإن وقت بعد احمرار الشمس بصوراً نظماً ومكرهاً واجب: القرض في جميع أوقات النهار كاملاً لكمال السببية.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يتألف في وقت الاحمرار وحسب ناقصاً فينادى بصفة النقصان. ولا يلزم على هذا ما إذا ابتداء العصر في أول وقته ثم مدّه إلى أن غرمت الشمس، فإنه لا يفسد؛ لأن الشرع جعل له حد شغل كمن الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوياً لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة معتللاً، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فأنو حوب بضاف إلى كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجد بصفة الكمال، فلا ينادى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المذكورة بمنزلة سائر الفرائض.

نقل القرمي عدداً حلقاً للشافعي رحمته لأن الصلاة واجب كاملة تكمل السبب، ولا تأتي بصفة النقصان، والله أن يستأنف صلاته ودليل الشافعي رحمته ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أباك ركعة من الصبح حتى أن مطلع الشمس فقد أدركت صبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر. [البحار: ٥٧٩، وسلم: ٦٢٧٤] وغير هؤلاء وقع العوض بين هذا الحديث وبين النهي الزائد عن الصلاة في وقت الخلو والعروب وفي الاستواء، كما هو مروى في الصحيح فرجعنا إلى القياس، كما هو حكمنا، ثم خرج القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر. وله أجوبة أخرى مذكورة في التفصيلات فاسداً أي بطلاناً لأنه منسوب إلى الشافعي كما في العصر. وقت الاحمرار أي كرهت الاستمرار يؤتى به عصر ذلك اليوم بصفة النقصان أي هذا الشروع الواقع في الوقت الناقص حين إذا اختلصت بقضاء العروب لم تعد الصلاة بأية أداء، كما وصفت. ولا يلزم على الخ حجاب جزاء مرد على قوله، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً لم نوجه السؤال أنك ألا تفسد ما وجب أكتملاً لا ساداً بصفة النقصان، وعلى هذا لو شرع أحد صلاة العصر في أول الوقت، ثم مدّها حتى وانطوى إلى أن غرمت الشمس وجب أن يفسد صلاته.

فإنه لا يفسد الخ حاصله إنما يتم الفساد لصورته شاك على الحرمة، فإن الشاك جعل الجزية للكاتب أي يشغل كل الأوقات لأداء الصلاة، فمعدل هذا القدر من الفساد لأمر الحرمة عفوياً معتقلاً. فلذا قلنا لا يفسد صلاته. وأما إذا خلا الوقت عن الوقت لزوال الضرورة الخ يعني أنه بضاف أو حوب إلى جميع الوقت؛ لأن مانع عن جعل كل الوقت سبباً له زل، وهو كون الوقت فرقاً مع كونه سبباً وحيداً نفس الوقت بطرف شقة الكمال، تكمال، نفس، وهو كل الوقت. فمسألة مدته المتواضعة يعني ما روي عن العشاء =

[جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وهو وقت الصوم. ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يفي غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق ^{بالمعنى} أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يفي غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق الاسم ومع خطأ في الوصف، إلا في المسافر بنوي واجباً آخر عند أن حنيفة ^{نحو من حكم هذا النوع} ولو نوى النفل ففقه روايتان.

١ - صفة الكمال الكامل السبب لا يجوز أدائه بصفة القصد في الأوقات المكرهة من الغلوج والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الغرائض في الأوقات المكرهة، وحكم هذا النوع من الوقت اشتراطية التعيين، بأن يقول: بوقت أو أصلي فيه اليوم، ولا يصح نطقه به، لأن الوقت لما كان ظرفاً صاعداً للوقت وغيره من القضاء والتوفر يجب أن يفسر إليه، ولم فرع من النوع الأول من الوقت مع لقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني معياراً له، والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يحصل عنه، فيطوّر بطوله ويختصر بقصره.

وهو وقت الصوم (إخ: يعني هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقتصر بالوقت حيث يرداد الصوم بتدبير الوقت ويقتصر بانقضاءه، ولا يفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم، لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: صوم شهر رمضان فكان الوقت سبباً له، لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له الكفاية على أنه يعرف كونه مؤقتاً، إذ الوقت شرط للأداء في كل وقت، معنى هذا لا فرق بين هذا النوع من الوقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرفاً وهذا معيار، مشروعاً فيه، وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيحصر غير الغرائض من صوم الخواهل والقضاء غير مشروع فيه، كما قال عليه: إذا استرخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، أراده على الظاهري وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق (إخ: تعبر على قوله: لا يفي غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح اتفق عليه مطلق الصوم، بأن يقول: بوقت الصوم من غير تعرض لجهة الغرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أعطى في الوصف بأن يكون: بوقت النفل أو القضاء أو الكفاية أو التفرغ مع عن رمضان، والوارد بالخطأ لها ضد الثواب لا ضد الصيام، فإن العائد والخطأ في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر (إخ: استثناء من مقتضى أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه نائماً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفاية، لأنه عند أي حنيفة يجمع بين نوي لا عن رمضان، لأنه لما تغير بين الإنظار والصوم بتغير بعد ذلك بين الأكل والوجوب آخر، وعندما يقع عن رمضان: لأن شهره الشهر من حرد في حقه كالنفل، والرمضان الإفتار إنما كانت لليسر، فإذا صام ولم يأخذ =

[الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكن حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقلد لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، ^{أي شرط} فيعتلّ حينئذ بطريق التبيه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واحداً لم يبق نقلاً.....

= يأسر عاد حكمه إلى الأصل. ولو بوى نُقل عنه روايتان. في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النقل عن الفرض أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه بشئ العمل، أو القضاء، أو الكفارة، أو المنذور. شرط الرخصة، وهو العجز الحقيقي، وذلك لأنه لا صام وتحمل الشقة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً بالصحيح. والصحیح يقع صومه عن رمضان، سواء كان مطلق الصوم أو اخطأ في يومين بعجز معدن، أي تغديري لا تحقيقي. السفر: مقام المشقة؛ لأن لسير في العالم بعضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السير. والحاصل أن رخصة المسافر معجز حكمي، وليس قائم مقامه، فإذا صام المسافر لا يفوت، لعجز بوجود السفر فيعتلّ. حتى للرحص الثابت للحاجة الدنيوية، وهي الأكل والشرب، حيثما: أي حين لم يطل ولا به رخصه لظهور ثمره على خصم.

إلى حاجته الدينية. والحاصل أن رخص الفسخ لنا لإفطار للحاجة الدنيوية وهي الأكل والشرب قبل وتبني على أن كنا ولاية الفرض بأداء الصوم للحاجة الدينية التي هي أشد من جوائح الدنيا، وهي دفع انصاف عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يطل ولاية الفرض له، فإذا لم يطل وقع صومه عما نرى ومن هذا الجنس أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كسهر رمضان. وقت بعينه أي في وقت معين، مثل أن يقول: لله على أن أصوم يوم الخميس هذا، واشترطه عن النذر المطلق، مثل أن يقول: بذرت كل أصوم يوماً فلا النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نقلاً، يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان فيكون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً لوجوبه فهو إما صريح إذا قصر الصوم المنذور واجباً، فيقال سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يصلح إليه، فنقول: إنه وإن كان نقلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما سار =

[اعتبار تعيين النادر]

أنه واحد لا يقبل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذه الوجه، فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف. وتوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا جازمه عن كفارة أو فضاء عليه يقع عما نوى؛ لأن التعيين ^{أي يوم} ^{أي يوم} إنما حصل بالآية النادرة، ولايته لا تعدوه، ففسخ لتغير فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى لنفل مشروعاً، فأمر فيما يرجع إلى حق صاحبه الشرع وهو أن لا يبقى أوقات محتملاً لحقه فلا.

- حاشا للنادر وصفين متضادين، وما كونه دليلاً واحداً لأن الغل ما لا يستحق العدة لعقبة تركه. وإباحة ما نسخها تركه، فلا أنت الوصية بالنذر تنفي عن ضرورة قصر صوم الوقت أي المنذور بهذا الوجه، وهو أنه ليس محتملاً حتى وإن نفي محتملاً لفناء القضاء وإنك إذا عدا صوم رمضان فيه واحد مطلقاً، وإن شاء أن من صوم رمضان فأصيب إلى فأصيب بمطلق. ج: يعني صوم عن المنذور بمطلق اسمه نصوه، بأن يجرى كصوم ذات اليوم ومع يوم بصفة الفناء، وكذا يقع عن المنذور مع إجماعه في الوصية، بأن صوم المنذور رمضان وتوقف مطلق إلى غير إذا ما من الإمساك عن الأكل والشرب والحجاء في أمر الله تعالى بأن فيه الصوم بالآية له في الإمساك بتوقف ذلك الإمساك على الصوم المنذور، حتى لو نوى من نذره في المنذور يقع منه عي، وأما خبر من كفارة أو فضاء عليه، يقع عند نذر، حاشا أن نواه من الملبس. فأمر نواه من النهار فإنه يقع عن صوم المنذور لأن التعيين أي تعيين الأمر لوقت الصوم لا تعدوه، أي لا تجاوز عنه إلى غيره، ففسخ الأمر الذي هو مضروب في مشاء مع أنه.

حقه أي الحق صاحب الشرع فلا أي لا يخضع لتغير، والخاص أن الصوم المنذور ما كان واحداً من جهاته لم ينحصر في نفل، فإن جازمه نظم الصوم أو مع الخطأ في التوقيت يقع عن المنذور، ولا يقع عن نفل أصلاً، لأنه لا ينقضه، وأما التواضع الآخر من كفارة أو فضاء بحيث الصوم الوقت، لأنه ليس بواحد من هذه الوجه، فلا، وإنما كان فإنه واحد من جميع الناحية، فلا على صوم نواه لا ينقضه فلا، ومن من نفس من وجوب الأمر يقع صومه عنه، لأن المنذور، وحاصل التعليق الثاني أن الله سبحانه عطف بقوله "لأن التعيين" أي هو أن نفل النادر، لأن اليوم نومه النذر إما محتملاً بالآية، ففسخ ذلك نفل فيما به حل من النذر، بعد تنبيه لا يجرى =

[المؤقت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسعه وهو الخج، فإنه فرض العمير، ووقته أشهر الخج، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل، ومن حكمه أن عند محمد عليه السلام يسعه التأخير لكن بشرط أن لا يقوته في عمره، وعند أبي يوسف عليه السلام يتعين عليه الأداء في أشهر الخج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير،

«الفل فلان يصير واحداً، ولا يتعدى ولا يجزئ فيما ليس له حق فيه، فلا يصح تعينه في حق صاحبه المخرج بأن لا يفي ذلك اليوم محتجاً بخبر صاحب المخرج من أوصيائه بعد تعينه، هذا توصيحه المقام، وأما الحجة فيستور بعد في رواية الكلام، وهو الخج، فالحج مؤقت ونفع الإشكال والاشتداد في وقته، ثبت يشبه للعلل من وجه، والظرف من وجه، وذلك في الإشكال من وجهين: الأول أنه لا يؤدى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والخج، وفيه شواهد في عشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاصلاً، ومن هذا الوجه يكون ظاهراً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا سحراً واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم، والثاني ما شبه للصنف بشواهد، فإنه الخج، فرض العمير: أي لا يمرض في العمر إلا مرة واحدة.

أشهر الخج: لا كل الشهر، فإنه يصير من جهة أنه لا يسع في ذلك الوقت إلا حج واحد من جنس واحد، وحياته مدة الخج يعني لو بني المظن حياً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداء في العام الثاني والثالث بلان، ويكون أدائه فكان حياة المكلف وقتاً له، وهي طرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبه الطرف هذا الوجه. مشكل الموصي المذكور، لكن محمد اعترض التوسع، وأبو يوسف اعترض جانب التضييق كما سيحضر، وما كان قول محمد، به واحداً بعد انقضاء سنة ذكر التوسع فقط. عند محمد عليه السلام الخج: يعني عمه محمد عليه السلام وسومه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤدبه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لا يقوته فيه، وعند أبي يوسف عليه السلام الخج: يعني عمه أبي يوسف لا بد له أن يؤدى الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات، إذ الحياة إلى العام الثاني أنه الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير، يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق المأثم لا غير، حتى إذا لم يؤد في العام الأول يصير لاسداً مردود شهادة عند أبي يوسف، ثم إذا أداه في العام الثاني يرفع عنه هذا الإثم. وهكذا الحال في كل عام، وعند محمد لا يأنم إلا عند الموت أو علالته إذا لم يكن أداه، ولكن كلما أدى يكون أداه عند الفريقين.

حتى يبقى النفل مشروطاً. وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعين من المؤدي؛ إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام^{عليه السلام}.

[الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بحسبه إلى مستحقه، وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً: غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن مرة الخلاف غير الإثم، فلن ترى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقوع حجه عن النفل باتفاق المبرزين؛ لأن الوقت كما هو قابل للعرض قابل للفل أيضاً، وأبو يوسف يذهب إلى أن حكم يتعين العرض احتياطاً احترازاً عن الغوات، فلا يؤثر هذا التعين في حجة النفل، كأمر وقت الصلاة لما تعين للعرض ظهر ذلك في حرمة التحوير، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي: يجب بغيره النفل ويقع عن العرض الإطلاق؛ أي إطلاق الية بأن ينوي الحج من غير تعرض للمصيبة بدلالة تعين الحج دفع دخل مفقود. تقرير الدليل: أنه لا يظهر شعير في حق النفل حتى ينشأ مشروعاً فلا بد من التعين في الية بأن يوي العرض خاصة، ومع ذلك إصم يقولون بجواز الحج بمطلق التوبة؟ تقرير الدفع: إنه تعين التوبة حاصل بدلالة حال المؤدي. إذ الظاهر: من حال التسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.

أنه لا يقصد الحج: يعني أنه لا يقصد النفل مع أن العرض بأن بذت، فصار العرض تبعيناً بدلالة الحال، ولا يحتاج حينئذ إلى التعمين الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مصفقة بحكم على نقد اليد بدلالة تعين من المشتري، وانطلق قد يفقد بدلالة الحان. وإعلم أن ما جعله المصنف نوعاً ثالثاً من الوقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا معياراً، كاللحارات والندور المطلقة والقضاء، والمصنف يذهب إلى جعلها من الوقت لجعل النوع الأخير بل جعلها مطلقاً عن الوقت.

ببـ إلى مستحقه: أي التوبة للشيء، وهي متعلقة بالواجب، وإلى يتسلم بالتسليم، والضمير في "ببـ" للزاحم، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء، تسليم نفس الواجب لما ثبت في التوبة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، واستمر للصوم إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم الوقت في وقت كاتصاله والصوم، وتسليم غير الوقت كاتركاة وصداقة المفطر، وأرد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى التوبة في الوقت المتعين له، ولا فالأفعال لمعنى لا يمكن تسليمها بمثل من عنده، الحج: أي التوبة، يعني: التوبة إسقاط ما وجب في التوبة مثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

[الاختلاف في وجوب القضاء]

واعتلّف المشايخ في أن القضاء يجب بتصريح مقبوض أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ فقال عامةهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطأ؛ لأن بقاء أهل الواجب للقُدرة ^{أي القُدرة} على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وصمان للمعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلاة،

■ فاحترز بعقوله: "من عده" عن أداء طهر اليوم قضاءً عن ظهر أنه؛ لأنه ليس من عده بل هو حق الطهر؛ لأنه فرض، والقضاء إما يكون بصرف النفس الذي هو حق للتكف إلى ما كان واجباً عليه، وقوله: "بهر حقه" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عده) أنه يكون حقه لا مجرد الحضرة.

ثمة: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء مجازاً، كما يقال: نوبت أن أؤدي ظهر الأمر أي أفضي، لأن أداء ظهر الأمر عند مضيه محال، وكذلك قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠) أي أديتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ أَفْئِدَتُكُمْ﴾ (البقرة: ١٠٠) أي أقيمت؛ لأن الجملة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس، أم بالسبب الذي إيج: وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف بمعنى الوقت، لأن الأداء إما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فمن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالخلاص أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الخفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل. وبك وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد وخمس الأئمة ومعه الإسلام والمصنف، وهذا معنى قوله.

وهو الحطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخه وعامة أصحاب الشافعي وعامة المخزلي، لا مد للقضاء من سبب جديد سوى حسب الأداء، فعند الفريق الأول التصريح بالرجوع للأداء وهو قوله تعالى: **أَتِمُّوا صَلَاتَكُمْ** (والآية: ١٧٢) وقوله: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الضَّيَاتُ** (البقرة: ١٨٢) دال على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله الله: **فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ** فإما هنا فليصليها إذا ذكرها. روى الثرمذي [رقم: ١٧٧]، وزاد بعضهم: **فَإِذَا نَسِيَ صَلَاتَهُ**، وقوله تعالى: **فَإِذَا نَسِيَ صَلَاتَهُ أَوْ نَسَاهَا أَوْ نَسِيَ أَهْلًا** (البقرة: ١٨١)، بل ورد هذين الصيغتين في آية الأداء بأن في ذمتكم بالصين اسبق لم يسقط بالقوات. أصل الواجب: أي نفس الصلاة والصوم ذكروا وصعوه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلوة: حيث يرد في النصان المذكوران سابقاً إلغاء نفس الصلاة والصوم على دعة المكلف، لكونه مآدر: معنى إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا معادل، حتى يأتي هذا، بخلاف نفس الصلاة والصوم، لأنه على إتيان -

فَيَعْتَدِي إِلَى الشُّذُورَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ، وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَتَكَبَّرَ شَهْرًا وَمَضَانًا لَصَمٍ وَلَمْ يَتَكَبَّرْ، نَحْمًا وَحُبَّ الْقَضَاءِ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا انفَصَلَ الْإِعْتِكَافُ عَنِ صَوْمِ التَّوْفِ عَادَ تَرْطُلُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْبَحِيِّ، لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَحُبَّ يَسْبِيبُ آخَرَ.

— مَتَّبِعًا مِنْ عِنْدِ خَالِدٍ. وَكَوْنُ بَقَاءِ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَسُقُوعِ مَعْنَى التَّوْفِ أَمْرًا مَعْنِيًّا فِي الْمَقْصُورِ عَلَيْهِ بِهَذَا عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ لَمْ يَسْطِطْ يَخْرُجْ تَوَفُّتِهِ. وَأَنَّ هَذَا الْعَرَضَ طَلَبَ تَرْجِيحَ تَعْدَةِ عَنْ ذَلِكَ الْوَاجِبِ بِأَنْ يَخْلُصَ إِلَى تَعْدَاؤِهِ وَوَسْطِهِ لِمَا أَشَارَ إِلَى صِحِّهِ تَعْدَتِهِ قَلِيلًا جَعِلَ قَدْ بَدَأَ فِي التَّخْوِصِ عَلَيْهِ أَنَّ التَّوْحِيدَ لَمْ يَكُنْ هُوَ مَا يَوْجِبُ الْإِلَهَ، كَمَا سَمِعْتَ أَمَّا، وَبِذَلِكَ أَمْرٌ مَعْنِيٌّ كَمَا عَرَفْتَهُ أَيْضًا. فَيَعْتَدِي ذَلِكَ الْحُكْمَ وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ الْمُتَعَدِّ عَلَى الْغَيْرِ.

الشُّذُورَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ الْإِلَهَ، لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصْرٌ، فَشَاءَ كَمَا فِي الْمَقْصُورِ عَلَيْهِ بَقَاءُ عَنِ الْوَاجِبِ عَلَى السَّعَةِ بِالنَّصْرِ الْأَوَّلِ كَذَلِكَ جِئَ لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصْرٌ حَدِيدٌ، وَهُوَ الْمُدُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ بَقَاءُ عَنِ الْوَاجِبِ بِالنَّصْرِ الْأَوَّلِ، وَعَدَ الْفَرِيقَ الْآخَرَ لَا يَدَّ لِقَضَاءِ مَنْ يَنْصَحُ حَلِيلُهُ، لِمَا سَمِعْتَهُ كَمَا فِي الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "مَنْ كَانَ نَسِيًّا أَحَدًا كَبْرًا" [الترمذي، رقم: ١٧٧٧]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "يُخَفِّضُ تِلْكَ مَكْنُومَةً مَعَهَا" [٢١]، أَوْ دَلَالَةً وَهُوَ التَّخْوِصُ أَوْ الْعَوَاتِ، عِدِيمًا لَمْ يَرِدَ النَّصْرُ الصَّرِيحُ فِيهِ لِلْقَضَاءِ كَمَا يَدُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ فَتَوَيْتَ الْمَكْلَفَ ذَلِكَ كَسَالَةً فَصَحَّ جَدُّ الْقَضَاءِ، وَكَلَّا بَوَالِغَ هَذَا الْعَرَضِ وَلَا يَهْضُمُ لِمَا اخْتَلَفَ بَيْنَ التَّوَفُّقِ إِلَّا فِي تَحْرِيجِ، مَعْنَى الْفَرِيقِ الْأَوَّلِ بِحَسَبِ الْقَضَاءِ فِي الْكُلِّ بِأَنْصَحِ تَسَابُحًا، وَمَعْنَى الْفَرِيقِ الثَّانِي بِحَسَبِ الْقَضَاءِ بِأَنْصَحِ تَعْدِيدًا أَوْ بِالْعَوَاتِ.

وَلَمْ يَتَكَبَّرْ تَعْدِيدًا مَا يَجِبُ مِنَ الْإِعْتِكَافِ. لِأَنَّهُ لَمَّا انفَصَلَ الْإِلَهَ دَعِيَ سَوَالُ عَرَضِ الْفَرِيقِ الْآخَرِ، وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا نَذَرَ أَحَدٌ أَنْ يَتَكَبَّرَ شَهْرًا وَمَضَانًا لَصَمًا وَلَمْ يَتَكَبَّرْ تَعَارَفَ مَعَ مِنَ الْإِعْتِكَافِ، وَتَقَرَّرَ اسْتِكْلَافُهُ فِي مَضَانٍ وَمَضَانٍ آخَرَ، بَلَى يَتَقَرَّرُ صَوْمٌ مَقْصُودٌ وَهُوَ صَوْمُ النَّصْرِ، فَعَلِمَ أَنَّ السَّبَبَ لِقَضَاءِ هَذَا السَّبَبِ تَعْدِي أَوْجِبَ الْإِلَهَ عَلَى سَبَبٍ آخَرَ؛ إِذَا لَوْ كَانَ السَّبَبُ لِلْقَضَاءِ هُوَ السَّبَبُ لِلْإِلَهَ، وَهُوَ قَوْلُ تَعَالَى: "مَنْ لَوْ تَوَفَّقَ لَحُورَ حُجَّتِهِ" [المع: ٢١]، تَوَحَّدَ أَنْ يَصِحَّ الْقَضَاءُ فِي حَسَبِ رَمَضَانَ الثَّانِي، كَمَا صَحَّ لِأَدَاءِ فِي حَسَبِ رَمَضَانَ الْأَوَّلِ. كَمَا هُوَ مَذْهُبُ أَبِي يُونُسَ، أَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ أَصْلًا لَعَدَمِ الْمُنَادَةِ عَلَى شَرْعِهِ الَّذِي هُوَ عِبَادَةُ رَمَضَانَ الَّذِي مَضَى. فَعَلِمَ أَنَّ السَّبَبَ لِقَضَاءِ هُوَ سَبَبٌ آخَرَ، وَهُوَ التَّوَفُّقُ، وَهُوَ مَطْلُوعٌ عَنِ التَّوَفُّقِ، يَصْرَفُ إِلَى الْكَمَالِ، وَهُوَ الْعِبَادَةُ الْمُقْصُودَةُ. فَتَقَرَّرَ أَنَّ الْإِعْتِكَافَ لَا يَتَحَقَّقُ بِعَنِ الصَّيَامِ، فَإِذَا نَبَذَ الْإِعْتِكَافَ ضَدَّ عَنِ الصَّيَامِ الْمُقْصُودِ، وَلَكِنْ شَرَفَ رَمَضَانَ الْخَالِدَ مَعَ مِنَ الْحَرَامِ الْمُقْصُودِ؛ لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي رَمَضَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ، فَتَقَرَّرَ هَذَا نَذَرُ الْإِلَهَ انْقِصَابًا مِنَ الصَّيَامِ الْأَصْلِيِّ الْمُقْصُودِ، وَهُوَ التَّغَلُّبُ إِلَى صَوْمٍ وَمَضَانٍ، فَلَمَّا قَابَ شَرَفَ رَمَضَانَ وَنَفَصَ الْإِعْتِكَافَ عَنِ صَوْمِ التَّوَفُّقِ، =

[أنواع الأداء]

ثم الأداء المحض ما يؤدّيه الإنسان بوصفه على ما شرع، مثل أداء الصلاة خمسة.
وأما فعل المفرد فأداء فيه قصور. ^{بمعنى} ألا يرى أن الجهر ساقط عن المفرد، وفعل
الملاحق بعد فراغ الإمام أداءً بشبه القضاء، باعتبار أنه اشترط الأداء مع الإمام حين
شروع معه، وقد فاتته ذلك حقيقة، ^{الشرع}

— وهذا صوم رمضان عند شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم الليل، لا لأجل أن القضاء واجب
بشيء آخر كما ذهب إليه من قبل. لا لئلا يطرأ على رمضان الذي على يؤدّيه فيه قضاء حاشته في رمضان الثاني أمر
موجود، فكيف يتوقف الواجب على هذا الموضع الموهوم؟ قال قلت: لو بقي شيء من رمضان الثاني ولم يعتكف
بعد من مضى وحده أو يدا في هذا رمضان، قلنا: رمضان الثاني ليس حله أن رمضان الأول، ولا عملاً للمصدر،
فكيف يصح ذلك الاعتكاف، مع

ولما فرغ من سب وجوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، وعلم أن الأول أنواع: أداء محض، وهو
«أداء كامل»، والقصر، وأداء هو شبه القصر، والآخر بالآخر المظهر، ما لا يكون فيه شبه القصر، وأداء غير
الموجود، لا من حيث التمام ولا من حيث عدد الوقت، وأداء شبه القضاء ما فيه شبه القضاء من حيث
التمام، فالمراد بالكمال ما يؤدّيه على الوجه الذي شرع به، وبذلك يظهر اختلافه.

على ما شرع أي على الوجه الذي شرع به، مثل أداء الصلاة: ح: مثال ذلك أن الكمال، فإنه أداء على
وجه مشروع عنه، فإن قصره إما شرعاً لعدمه لأن حرم من قبل النبي ﷺ بالمعصية في يومين كما هو مروي
في الصحيح، فأداء فيه قصور هذا هو لأداء القصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

ألا يرى أنه الجهر أصح تأييداً للقصر من البعد، ونسب على أن هذا أداء غير، وإن الجهر صفة كسامة في
الصلاة الجهرية، حتى يذهب مسحة السجود سرّاً، فكان سقوطه وجوباً عن المفرد دليل القصور، فإن قيل: يسمى
أن يكون أداء المفرد كاملاً، لأنه هو الواجب بالآخر لا بالقصر، والأداء بالجماعة يكون أكمل، لأن اجتماعاً بين
ما يحب بالأمر، قلت: إن الجملة في حكم الجملة، فكانت واحدة في الأمر، الذي ثبت منه الأحكام، فكان
تركها نقصاً، وفعل الملاحق هو الذي أتى أو الصلاة مع الإمام لم يأتها شيء فأحدث عليه وحرف
توضعه، فعنه الثاني، حقيقة وإن كان هو حاشي الإمام حكمه، قد تمّ بوجوه كذا المزمع مما سبق بالقصر، وأما
أن معنى الأداء من حيث الأصل بمعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبهه بالقصر، ولم يجعل الحكم.

ولهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، كما لو صار قضاءً محضاً بالغوات، ثم وجد المغيرة بخلاف المسبوق؛ لأنه مؤدى إلى إتمام صلاته.

[أنواع القضاء]

والقضاء نوعان: قضاءً يمثل محمول كما ذكرنا، ويمثل غير محمول، كالغدية في باب الصوم في حق الشيخ الثاني؛ وإحجاج الغير بحاله ثبتا بالنص.

ولهذا أي لأجل أنه يشبه القضاء لا يتغير فرضه إلخ. هذه المرة كونه شبيهاً بالقضاء. وتوضحها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً القندي لمسافر ثم أحدث، فذهب إلى معصرة لتوصو، أو سوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حق فرع الإمام ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة فلا بد أن يعلم بصلي ركعتين. كما لو صار إلخ: بمعنى كما لا يصلي أربعاً فيما صار فرضه قضاء بالغوات، ثم وجد المغيرة بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلي أربعاً في معصرة المذكورة، فإن لم يتقدم مسافر بل يتقرب، أو لم يفرع الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف، أو يكون مثل ذلك للمسافر، فصر فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإلى المسوف بشره بقوله: بخلاف المسبوق: بأن يقندي لمسافر في الوقت بعد ما صلى الإمام ركعتين، فلما تم الإمام صلات سوي القندي الإقامة فإنه يتم أربعاً.

إتمام صلاته أي ليس هو فاصلاً في قدر ما بقي له هو مؤدى فيه من كل الوجوه؛ لأن الوقت بات ولم يلزم أداء هذا انقصر مع الإمام، فإذا كان مؤذياً يؤثر فيه بته حيث يتغير فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان. والأول أن يقول: قضاءً أنواع. قضاء محض وهو إما يمثل محمول أو يمثل غير محمول، وقضاء في معنى الأمانة والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الأمانة أصلاً لا حقيقته ولا حكمها، والمراد بما هو في معنى الأمانة ما هو بخلافه، ومعنى التمثل المأمون ما يترادف له بأنه بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير العقول ما لا يترادف له إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب حديد بالاعتكاف؛ ولكن المصنف بين القضاء المحض، فيكون أفراد قوله "قضاء نوعان". قضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا. من قبض الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الثاني: هو الشيخ الذي يحصر عن الصوم للصوم، فعليه أن يعلم بكل يوم نصف صاع من مر أو دقيقه أو سبعة أو ريب، أو صاعاً من مر أو شعير، وإحجاج الغير، فإن لم يستطع الحج لمعز دالم عليه أو بأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يجمع به. ثبتا أي الغدية وإحجاج الغير بحاله. بالنص. وهو في الغدية قوله تعالى: *فَمَنْ تَعَسَّى فَرْغًا فَقَدْ جَاءَ بِذُنُوبِهِ* (نساء: ١٠٤) على أن تكون كلمة "كلاً" مقدرة، أي لا يظفرونه كما في قوله تعالى: *فَمَنْ تَعَسَّى فَرْغًا فَقَدْ جَاءَ بِذُنُوبِهِ* (نساء: ١٠٤)، أي لا تظفرونه، أو تكون المصرفة فيه للسبب.

ولا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة، لكنه يحتمل أن يكون
 معلولاً بعلّة العجز، **والصلاة نظير الصوم بل هي أعم منه، فأمرنا بالصلاة عن**
الصلاة احتياطاً، ورجونا لقبول من الله فضلاً، فقال محمد بن يحيى في الزيارات:

«أبي سليمان الطوسي، ولا فائدة مسوغة على ما قيل، إن في بدء الإسلام كان يطبق تحريم كل صوم وبين أن يفدي، ثم صحح وبني إجماع على عدم الحديث أن امرأة من عتمة قالت: يا رسول الله ﷺ إن عريضة الله على عديدي الخج، ألو كنت أن شيئاً كثيراً لا يشت على الرخصة، أفأفصح عنه؟ قال: نعم، وبالله، في حاجة له داج، (متفق عليه) ومن ابن عباس قال: سمى رسول الله ﷺ فقال: إن أختي بذرت أن تحج، وبها سارت، فقال لبي ﷺ: لو كان عليها دين، أكنيت ناصية؟ قال: نعم، فإن: فخص من الله، فهو أحق بالنصاء» (متفق عليه) (الشيخ، ي، رقم: ٦٩٥٩) ثم: في أكثر الزيارات «الخج» ملحق الفقرة وصية الله، معنى أقدم عبد وأقربى، فقال الشيخ عنه: فمضى عند لا دلالة في الحديث على أن الإيعان قائم مقام الخج، ولا يصح لتسلك هذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها «إن أصح»: أن أمر أحدنا بل ينج عنه وفي بعض الزيارات «أشج» ضم المجرى وكسر الحاء بأن أمر الله بأن ينج عنه، والتمسك صحيح.

ولا تعقل المماثلة: ج: أما صورة فطره، وأما معنى فطره فمضمون نفقته، وإسنادها إلى الحج
ولا بين الخج والنفقة، أما صورة فطره، وأما معنى فطره ففان النفقة غير: وأخرج كمال وهي أن نفقته
أد فضاء الصوم بالفدية وفضاء الخج بالنفقة قضاء، ككل غير مقبول إن لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج
والنفقة، وإنما يستلحق في الصوم والنفقة في الحج بالنفس فقط. والصلاة بغير الصوم: من حيث أن كل
واحد منهما عبادة بديهة مفضية لا تتعلق بالوجهما ولا لأدتهما يسأل. عند أبي من: أميرة: لأنها عذبة نفسها
أكثرها تعظيم الله تعالى، نفسها، لذلك الصوم فيه عبادة بواسطة فهو أفضل.

بالفدية عن الصلاة (ج: جوف ملول معذر، فغيره: أن القدرة في الصوم يستلحق الفاني لما كانت عمر معمول
 ناهي وكانت تارة بالنفس فلا يجوز أن نفس عليها فداء الصلاة، مع أنكم تقولون: إنه من مات وعليه صلاة
 وأوصى بالفدية فعلى الوارث أن يفدي أكل صلاة بغير ما يفدي لكل صوم على المذهب المختار.

والمقرر الجواب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة الاحتياط لا التيسير، وذلك لأن الشخص لم يحجب للفدية في
 الصوم بمتن أن يكون مخصوصاً به، ويحتمل أن يكون معلولاً بعلّة عذر وهي العجز، حكم أمرنا في الصوم
 بسبب العجز بالفدية كذلك أمرنا في الصلاة بسبب العجز بالفدية، بل الصلاة أعم من الصوم، فأمرنا بالفدية
 فيها احتياطاً، وإن كتب منها شيئاً، وبالله توفيقنا.

يجزئه إن شاء الله تعالى كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، ولا نوجب التصدق بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدق أصلاً؛ إذ هو المشروع في باب المال، ولهذا لم يُعَدَّ إلى المثل بعمر الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله فيمن أدرك الإمام في العيد راكعاً: لم يكفر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة،

إن شاء الله تعالى: والمسائل الخمسة لاتصل بالثبوت قط. في الصوم: من غير إحصاء نرجو القول منه إن شاء الله تعالى، نكذها ههنا قوله: ولا نوجب التصدق إلخ: جواب سؤال آخر ورد عليه. نفريه: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام الحرم) عرفت قربة بالعرض، وهي غير معقولة؛ لأنها خلاف المهيون وتعديه، فلا يجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التدعية، وإنكم تقولون التصدق عين الشاة وقها إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من العقر بنية التضحية مغيبة بعد أيام الحرم، أو بالقيمة فيما إذا استهلك الشاة الميتة للتضحية بالنذر أو غيره، أو كان من وجبت عليه ثم ينسخ حتى مضت أيام الحرم قائماً مقام التضحية، حيث قلتم: وجب عليه أن يصدق عين الشاة أو بالقيمة بعد أيام الحرم.

نقرر الجواب: أنا لا نحفل بالتصدق بعين الشاة أو بالقيمة ونعيبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما أقرمتم بل الملاحظ باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه معارض الضيالة؛ لأن الناس في تلك الأيام أخفاف الله ومن عادة التكرم أن يخفف أطيب الطعام عنده، وهو لحسم التركي الزاوي منه لدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدق بالعين أو بالقيمة، إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون حلقاً، والأصل هو التصدق، لما دلت الأيام موجودة رجحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدق.

ولهذا أي لأجل أن ما لا يعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التزم.

فيمن أدرك الإمام إلخ: يعني من أدرك الإمام في صلاة العبد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو أشق بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمه الله، لأنها غابت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عدد قربة في الركوع، فلا يصح قضائها فيه كالقراءة والسنن، وعدداً يكفر في الركوع من غير رفع يده لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فيرفع =

[أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد]

لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق القنوت، فيلزم بها في الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد، فتسليم عين العبد المخصوص أداء كامل ورده مشغولاً بالدين، أو بالجنابة بسببه كان في يد الغاصب أداءً قاصراً. وإذا أmeer عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً حتى يجبر على القبول، وشبهها بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعاقته فيه دون إعتاقها، أي لئلا

= حالها حتى الإمكان، فرفع الدين في فتكيرات سنة، وكذا وصمهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالأمر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبه بالأداء لأن هذا قضاء من حيث الداء لأن عملها القيام قبل الركوع ولقد فات، فلك شبه بالأداء كما يتنه المصنف. وشبه القيام لقيام النصف الأسفل على ساعده ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة فذهباً. ولما قرع من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعها في حقوق العباد.

وهذه الأقسام: للجهة المذكورة من الأداء والقضاء. كلها تتحقق إلخ: أيضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى. العبد المخصوص، على الوصف الذي ورد عليه للغصب. أداء كامل: لأنه أداء كما غصب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. ورده مشغولاً إلخ: يعني رد العبد المخصوص مشغولاً بالدين أو بالجنابة بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق بقرعته الدين، أو حتى احتاجه بيمينه ما رفته أو طرفه حال كونه في يد الغاصب، فرد ذلك العبد أداءً قاصراً، أما كونه أداءً، فظاهر لرد ذلك المصد الذي وقع عليه للغصب، وأما كونه قاصراً فلفظصور في الوصف سيث رقه على غير الموصف الذي وقع عليه الغصب، وصار كأداء الصلاة منفرداً، فلم يملك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجنابة، أو البيع في الدين برئ الغاصب لو حوّل أصل الأداء، ولو دفع إلى ولي الجنابة أو كل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لفصور في الأداء، مكانه لم يوجد.

تسليمه: إلى الزوجة في الطهر أداء، وشبهها بالقضاء إلخ: هذا نظير للأداء المشبه بالقضاء. وحاصله إذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبداً مملوكاً لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلم ما وقع عليه للعقد حتى يجبر المركة على قبول ذلك العبد المهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبهها بالقضاء: =

وضمان الغصب قضاءً بمثل معقول، وضمان البسر والأطراف بالمال قضاءً بمثل غير معقول. وبذا تزوج علي عبد بغير عينة كان تسليمه القيمة قضاءً هو في حكم الأداء، حتى نجى علي القيد كما لو أنها بالمسمى.

- لأن أحد إذا كان في ملك غيره كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الروح كان شخصاً آخر، وبذا دفعه إليها كان شخصاً آخر، وذلك لأن سبل الملك يوجب بدل لغيره، حكمه، ويخلى في ذلك ما يؤيد الأشخاص من حقيقة الأمر. دخل رسول الله بكاه وطرفة نهار باحيم، فربا إليه حم وثوب من آدم البيت، فكان أمر الزممة فيها ثم قالوا ملي، وبكر ذلك لم يفتك به نفي بيرة، وأنت لا تأكل شصقة، قال: أمر عليها صدقة ولما خدعت (الجلوي، رقم ٩٧٠) قال: أن تبدل ذلك بوجوب تبديل العين حكماً، فكان لزواج به يسلم إنهما به وقع عليه العقد، لم يسلم إليه غيره، لأن قبل تسليمه كان مملوكاً لزواج، وتبدل الملك بوجوب تبديل القيمة حكماً كما عرف، وهذا يعدل الزواج لأنه لا يملكه ولا يملكه، ولا يقدر إحداهما فيه قبل التسليم لغيرها وهذا ثمة خبره شيئاً بالقبض، ولما كانت دلت عند موجوده في الحال، ووصف تسليمه بغيره فيها جعل أداء شيء بالقيمة تصدأ إلى الأداء، ولم يتبع العكس، بل خرج عن الزواج الأداء شرح في أنواع القضاء.

وضمان الغصب إلى الشيء المصوب بالمثل فيما إذا عصب مثلاً واستهلكه، وإذا مثل بمثل بين الناس أو بقيمة فيما لا يكون مثلاً، أو كان له مثلاً، ونكر النكر من أيدي الناس. قضاءً بمثل معقول: أما الأول فظاهراً بكونه مثلاً صورةً ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورةً فالأول كس، والثاني فحصر. فهذا الخبر بقضاء مثل معقول مع تسليمه غير معقول، إذا لا يملك بين الناس والأطراف وبين الناس، أما صورةً فظاهر، وأما معنى فالأول مملوك والأدنى مال، وإنما نزع الله الدية لئلا يفسد النفس بحرمته، وهذا بغير التقضاء مثل غير معقول. تسليمه أي الزواج بقيمة أو المأوى.

بالمسمى. وهو عند التوسط نجر على القبول فكذلك نجر على قبول القيمة. وهذا نظير التقضاء الذي في معنى الأداء، وأجاب إذا تزوج الرجل امرأة وحصل مهره عبداً غير معنى فأن قال: يكتفك على عبده فصحت نفسه عبداً خلافاً للشافعي، فيجوز أن يشتري عبداً ومطراً وسلمه إليها كان أداء، وإن أنها قبضت عند وسع كان قضاءً، إذ هو يسلم مثل الزوج، ولكنه في معنى الأداء، إذ الأداء بمجهول توصف لا يكتفى تسليمه، إلا أن يسلم عبداً ومطراً، والوسط لا يتحقق بغير تنوع، فصارت القيمة أصلاً هذا الوجه، فكأن تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط، فكان أداء من هذا الوجه حتى تغير المثل على قبول العبد، كما نجر عن قبول عند وسط بخلاف العبد المعين والمكثل والزوج، لأن المسمى معلوم بحسب وصفه، فكأن القيمة فضاء حاصلاً.

[الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ فجعل القدرة المسكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد، والشرط كونه موقوفاً ^{للمسكنة} الوجود، لا كونه محقق الوجود.

لوجوب الأداء: أي ما ذكره من القدرة

= ولا فرق من إحصاء الأداء والقضاء في حقوق قضاء شرع في الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، وأنه في ضمنه عمدة القدرة التي هي شرط للتكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عندما مطلقاً للأشعري، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَكَلَّفُوا الْفَيْرَةَ﴾ (البقرة ١٨٦)، ثم احتجوا في وقوعه، فما يكون محسباً لذاته كإعدام النعم وفقد الخلق إلا إجماع على أنه لا يقع به التكليف، وما يكون محسباً لغيره ما يكون محسباً في نفسه كالأجر، ووقعه عن المكلف لإتداء شرط أو وجود مانع، فالمجهر على أن التكليف به غير واقع حالاً للأشعري. وتنبأ أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل، وتكون علة له بلا خلاف؛ لأنها ليست سائفة على العمل حتى يكلف الفاعل بسببها، بل افراد عاقد هي القدرة التي يحسن سلامة الأسباب والذات وصحة الخوارج، فليست تقدم على الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي في مفهوم الصحة والإقامة، وهي عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كمال، وقاصر، فالكمال هو القدرة نيسرة كالعبادة الخيرية في الركعة، وهي زائدة على القدرة، فيصير الواجب به مهلاً، والقدرة شرط للقيام الواجب، والفاصل وهي القدرة المسكنة، وهي أدنى ما يمكنه من الأداء ما زعمه، كالمال للركعة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء نوعها أي كونها متوقفة نوعاً، لا متوقفة وجوداً.

ثم لشرع فرق بين: بعد ما كان التاديب في أد ما هو سبب لأحداً سبب للآخر كما مر سابقاً، ثم من لم يمتد بقوله: فجعل الشرع إلج شرطاً لوجوب الأداء إلج، يعني أن التاديب جعل القدرة المسكنة شرطاً له عزب الأداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الأداء، ثم زلت القدرة بعد خروج الوقت، وجب عليه القضاء.

ولا يتكرر الوجوب إلج، يعني لما ثبت أن القضاء يجب بطلب السائل الذي يجب به الأداء فكأن وجوب القضاء غير بقاء ذلك الوجوب، لا وجوب آخر، وقد يحق القدرة قول مرة فذا الواجب، فهو يجعل هذه القدرة شرطاً لوجوب القضاء، الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضاً بتكرار الشرط، وتكراره بتكرار الوجوب الذي هو مشروط، فليزم أن يكون الواجب واحد وجوباً، وذلك باطل بالنص، فثبت أنه وجوب القضاء لا يشترط به -

فإن ذلك لا يسبق الأداء، ولهذا قلنا: إذا بلغ المصلي أو أسلم التكفر في آخر الوقت
تزمه الصلاة خلافاً لزمه والشافعي؛ بخلاف أن يظهر في الوقت امتداد يوقف الشمس،
كما كان نسيماً ثابتاً، فصار الأصل مشروعاً ووجب انقضاء للحجر فيه ظاهراً
كما في الخوف على من السماء.....

• هذه القدرة، فكانت المضروب بهذه السؤال والإثم، والظن عيب أنه في آخر العصر يلزمه تشارك ما فات من
الاعتراض، ويعلم بقية أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر لزمته في حق وجوب الإنهاء والغنية أو الإثم،
ولما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل غير القدرة لا يجوز
فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود، لا يسبق الأداء، يعني القدرة المتكئة ليس من ضروراته أن تكون متحققة
في الحال بل يكفي نوعها وأن تمت الوقت من عاب الله؛ وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط
الذي هو هذا الأداء، وكونها متحقق الوجود لا يسبق الأداء، فكيف يصح للشرطية

ولهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونه متوهم الوجود، إذا بلغ المصلي إلخ، يعني إذا بلغ المصلي، أو أسلم
التكفر، أو ظهرت الخائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا لشحركم رزقه الصلاة لإحتمال امتداد الوقت
يوقف الشمس، وذلك ممكن كذلك يقع للمسلم عليه حين عرس عليه الصلوات خياد وإقامة صلاة العصر
بانتقالها، فعبر ثلث الليل وطرب أعضائها لرمضاء الله تعالى، فحازته الله بأن أكرمته بركة الشمس إلى موضعها
وتسبح الرياح بدلاً عن الليل، فتجري بأمره رجاء حيث سبب، وهذا في القرآن، فتأمل*. وقد وقع ذلك لنبينا صلى
حين قالت صلاة العصر حين علي بن أبي طالب، كما حكاه فقاصي العياض في الشفاء، وقال الشافعي وغيره: لا يجب عليه
الصلاة؛ لأنه ليس يقدر على الفعل لغوث الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لغوث
شرطه، وهذا التوجه غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلخ، يعني لأجل رزقه القدرة، فصار الأصل أي الأداء، واحداً على المكثف، وجب عليه الشغل أي
العصاة؛ لأنه في الأصل فعل كما سراً لظهور التعجز في الأداء، والخاص أن الأداء لأجل القدرة المترتبة يكون
مشروعاً ويجب عليه القضاء لظهور التعجز، كما يتفهم، ليس لأجل الإمكان والوجود، والبحث في الحال المأمور

• فتأمل: ينشأ إلى سؤال وسوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، وتذكور في قصة سليمان وثمها
فلا تناسب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجحت بالخيال، فزعم سليمان أنها غربت، فما عفر
الحجر فيه الله تعالى فما لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صلى العصر، وكذبت أن تغرب، فخلد بالرة الوقوف.

[من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة]

وهو نظير من محم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه
 عليه ثم يتحول إلى التراب ^{دعوى} للتعجز الخالي. ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة
 للأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة. وفرق ما بينهما أن بالثانية تنفّر صفة
 الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

[شروط القدرة الميسرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الخلق متى وجب بصفة لا يبقى واحداً إلا بذلك
 الصفة، وهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة هلاك النصاب،

= النحر عن إيجاد شرط الزكاة في قول من حلف: والله لميسراً لسماء؛ لأن من السماء يمكن. كما وقع محمد بن
 وهيب بن عيسى. وقال تعالى إخباراً عن الحسن بن علي: لميسراً لسماء وأرضها، فأوضح هذا الإمكان نصفه الجهنم،
 ونظيره غيره عن سماء سميت سميت. وقت الصلاة: إن فتح ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم قنائه للماء،
 قبل ذلك، ولا شغاله بسبب سفر وعدم من جمعه بالوقت من المأوى وعجزه ليتوجه إليه خطبات الأمن.
 إن خطاب الأصل: أي الوضوء، وهو قوله تعالى: "فاعملوا" الآية. يتوجه عليه توهم القدرة؛ وأنه يمكن
 وجدان الماء بطريق تكريمة كما كان نصيب المشايخ يحول الخطاب من الأصل إلى الحلف وهو شرب للمع
 الخالي فيجب عليه التمسك. ولما مر من بيان القدرة للممكنة شرع في الميسرة. بقدره ميسرة: ثم بين القدرة
 الميسرة بقوله: "وهي زائدة" إنج بينهما، أي بين القدرتين في الحكم.

فيشترط دوامها: أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما زالت هذه القدرة باقية بقيت الواجب، وإذا انقضت
 انقضت الواجب؛ وذلك لأن الواجب إذا ثبت بصفة يسيرة، فهو ينفي الواجب مع انقضاء هذه القدرة ليتبدل من
 يسيرة إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن أحد" إلخ.

فد. وأعلم أن هذه القدرة إن شرطت لأكثر العادات المالية دون الدينونة. ولهذا، أي لأجل اشتراط بقاء هذه
 القدرة لبقاء الواجب. فلا بأنه إنج الزوال القدرة الميسرة فهي كانت شرطاً لوجودها علة للمشاقفة، فإن عده
 لا تنسقط لتغير الوجوب عليه بالمعنى، خلافاً ما إذا استهلكه. إذ لنفي عليه ربراً له على التعدي. وهذا إذا
 هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فبقي الزكاة في الباقي محض.

والعشر هلاك الخارج والمخرج إذا مضى الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر. ألا ترى أنه خص الزكاة بالمال النسي الحولي. والعشر بالخارج خفيفة ^{في كل سنة} والخارج بالتمكين من الزراعة.

[الفرق بين القدرة الميسرة والتمكينة]

وعلى هذا قلنا: إن الخات في ليمن إذا ذهب ماله كفر بالصوم؛ لأن التحجير في أنواع التكفير بالمال

والعشر هلاك الخ؛ لأن العسر كذا وصحياً القدرة الميسرة؛ لأن التمكينة فيه كان نفس الزراعة، فإذا شرط ثمة تسعة الأعمار عده علم أنه لا يجب إلا بصفة اليسر. فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بطل العشر بخصه، لأنه إذا أصاب يقتضي وجود الخصص الباقي آفة. لأن الخارج بما ربح بالقدرة البشرة لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود أذن الحرت وغير ذلك، فإذا لم يعط وزرع الأرض واستحصلت لزوع آفة بسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم ثبت القدرة الميسرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخارج بقوله: "لأن الشرع بلغ" ألا ترى أنه بلغ وهذا دليل اليسر؛ ولا يمكن أن يكافئ نفس المال نحو صفة السماء وعده.

والعشر ما خارج الخ؛ وهذا دليل اليسر، ولا ما لا يمكن ثبوت بعض الزوائد. والخارج بالتمكين الخ؛ وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق خراج بركة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول أذن الحرت أو لا. وعلى هذا أي أحسن تشراط قضاء القدرة الميسرة بقضاء الواجب قلنا: إن الحالت في اليسر الذي كان له قدرة تمكفؤ المال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.

كثير بالصوم؛ لأن الكفاية بالمال يجب بالقدرة البشرة؛ فيشترط دوام القدرة على المال بقضاء الواجب، فإذا ذهب ماله انقضت القدرة على المال، وبطلت أفعى الواجب. فلا يجب للمال من الصوم، وإنما قلنا: إن الكفاية بالمال يجب بقدرة ميسرة ترجيحاً أحدهما ما يتيسر المستند. بقوله: "لأن التحجير في أنواع التكفير ماثل دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى حرمه بنوع الكفاية بالمال، كالإعانة والإضعاف والكسوف، وذلك تيسيراً لأن يظهر من أمور غير متبادلة في معنى كنوع الكفاية يقتضي أنه إلى المعنى، فينبغي تيسير لا محالة؛ لأن إذا ثبت له الحجة يومئذ هو الأسير عليه. كالمسافر يفتقر بين الصوم والمطر، ولو كان فواجب عملاً كان الشك فيه، كما يقيم يجب عليه الصوم بحال، بخلاف الخبر الذي يتكرر من أمور متبادلة في المعنى، كما في قوله تعالى: "ما من شيء أثبتت له" أو

في الزكاة، وثالثاً، فإن الله يفرض على الصويرة ولا غيره بالصورة، بعيد تأكيد أو حجب لا تيسره. والتحجير في مدة لغير حيث غير فيها بين نصف صاع من بر أو بين صاع من شعير وغيره من القليل مثالي. =

والتقل عنه إلى انصوم للعجز في الحال، مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيراً للأداء.
 فكان من قبيل الزكاة، إلا أن المال هنا غير عين، فأي مال أصابه من بعد دامت به
 القدرة، وهذا ساوي الاستهلاك الملائم هنا؛ لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير،
أي التكميل به، أي من الكفاية، أي عدمه، أي عدم المشغول به

فلا بد أنه يلزم أن يكون هي واحدة صفة ليس أنها استجابة، بل خلاف الواقع، والثاني ما بينه وبينه
 والتقل عنه عطف على اسم "أن" أي "أنه" الفاعل عن التكميل بالمال تيسيراً للأداء؛ منصوب على التعمير،
 وهو قائم مقام خبر "أن" بحاصله أن محل الحكم من التكميل بالمال إلى انصوم لكونه عاجزاً في الحال عن
 التكميل بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسيراً على التكيف، وسهولة لأمر عليه، حيث أمكن له الخروج
 عن العهد بانصوم في الحال، ولم يعتبر العجز استخدام في العجز في حقه، كما عدم في حق الشيخ إمالي ودا
 ئته، أمّا وحيداً بقدرة ميسرة

من قبيل الزكاة، في استمرارية هذه القدرة لبناء الواجب، وفي ذلك حال ينسقط التكفارة مثال وسقط الوجوب
 في انصوم مبررة، كما ينسقط الزكاة بهلاك المضاف غير محقق أي هو معين في الوجوب، أضف إلى
 دامت به القدرة، أي تمت بذلك المال القدرة، وله دفع دخل مقدّر، فحق التكفارة، بل لا كاف من
 قبل الزكاة حتى ينسقط هلاك المال مثل الزكاة، بمعنى أن لا يعود في وجوب التكفارة بالمال معه حصول مال آخر
 بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك يمكن قبوله، إنه يجب عليه التكفارة بالمال، إذا حصل له مال آخر.

فجاء الخواب: أن بهما فرقاً، وهو أن في الزكاة يجب أن يكون معين، وهذا عداً لا يعود في وجوب الحصول مال آخر
 حتى لا ينجس عليه الخوص، وأما التكفارة مثال فلم يعلل على حال معين بل عطف على المال، لأن الفصول ما يدّرج للقرتب
 بموجب غنائب المستر لإتم أحداث، قال المرحوم وقت البحث والاحتياط بعده ما في قوله، فأمر ما حصل له بعد
 ذلك تمت له القادرة على أداء التكفارة بالمال، فالحق عليه.

وغد ساوي إيج، يعني لأجل أن المال هو في التكفارة بالمال مثال بنفسه واستهلاكه إلى ما في
 سقوط وجوب الكفارة بالذل، وكما ينسقط بالحالة تنسقط الاستهلاك؛ وذلك لأن المال ما كان عام معين في
 وجوب التكفارة لم يوجبه التعدي منه على شيء منقول بحق الغير، حتى يفتقر يجب عليه التكفارة مثال
 بالاستهلاك رجحاً له على التعدي، كما لو كانت الزكاة من المال وهو معين في وجوب الزكاة، وإذا استهلك المال لم ينسقط
 الزكاة من وجه الوجوب التعدي منه على شيء منقول بحق الغير، فوجب عليه الزكاة رجحاً له على التعدي

وأما حججنا فأنشأنا فيه المحككة من السفر المعتاد برحلة وزاد؛ وأنيسر لا يقع إلا بخدم
وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام
الواجب. وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصحة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛
ليصير للموصوف به أهلاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب إحياء البدلة،
.....

شروط الحج. حتى إذا نفوت القدرة بقي الحج واجباً على حاله، وبظهر ذلك في حق الإناء والإبقاء هذا الغناء
بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا يخضعان بقدرة مبررة بل بقدرة ممكنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والراحلة
الواحدة أدنى ما يتمكن به الفرد من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: *فمن استنطاع إلى ذي سبلان*
والصحيح ٩٢. لأن الاستطاعة بتحقيق ما ذكرناه. وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك
ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يستبان بقدرة الممكنة، فغناء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن غناء
القدرة للممكنة ليس مشروطاً لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح؛ فإذا
انقضت القدرة تمسكت لنسك الحج يبقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فينبغي فيها الصنف بقوله *وكلنكسك الحج*.
للإغناء: بين صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة، وهي الغناء للشرعي، وهو كونه مالكاً لقصاب، وهذا الغناء
ليس بيسر؛ لأن اليسر إنما يحصل بالذلي التمسك ليكون الأثناء من الفصل، وهذا ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها
حولان الحول، بل لو ملك القصاب لهذه الفطر بقرمه صدقة الفطر، وإنما جعلنا انشراح الغناء لقوله تعالى:
تحم الصدقة ما كان عن ظهر غنى، رَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ (رقم: ٥٣٥٦) ومسلم؛ فلا بد من اعتبار صفة الغناء في
تكاليفه ليصير بواسطته أهلاً لإغناء غيره؛ لأن الإغناء من غير العي لا يتحقق، كما أن التملك من غير المالك
لا يتحقق. فإن قيل: المراكمة للغناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به
هو البسرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوماً ماصلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

فثبت: لو يكون المراد بالغناء ما قلتم، يرم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى المخرج بأن يعطى اليوم هذا القدر
لفقر، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة، وهذا الحق؛ لأن دفع حاجة
نفسه لا يحتاج إلى السؤال؛ لأن دفع حاجة غيره، ولذا قلنا: إن عندنا ما دون انصاف له حكم العلم، حتى
حل الشرع لما كان أحد للصيغة، ثم أثبت بقوله: (صدقة الفطر لم تجب بصحة اليسر) بقوله: ألا ترى أنه: أي
لو يجب وهو صفة الفطر. ببيان البدلة: أي بالحيث الذي يتنقل ويستعمل في اللبس، حتى لو ملك من هذه =

ولا يقع بها اليسر، لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: حسن المعنى في عينه، وحسن المعنى في غيره. ولذي حسن المعنى في عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإنها تنادي بأفعال وأقوال وضعت لتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حاله. وما التحق بأمره أسطة بما كان المعنى في وضعه

= الثاني، فاصلة هي حادثة الأمانة ما يباي عباداً وحب عليه سدة لفطر

ولا يقع به السمع إلخ. وحصول اليسر إذا يكون بعد الشئ ليكون الأداء من الفصل. ومع جعل هذه الأليات تقديراً لما كان تعلم أن لشرط لتصفقة هو القدرة المتكئة لا يسيرة. دوام شرط الوجوب هي فلا يحتاج لواجب وهو سدة لفطر في بقائه إلى لقاء القدرة المتكئة التي هو شرط له. كما عرفت. انما عرّف المصنف عرّف بيان القدرة المتكئة وبسيرة شرح في بيان حسن المأمور به

فصل في صفة إلخ. ولما كتبت صفة الحسن للمأمور به في آخر الكتاب ويحتاج إلى زيادة هنا فذكرتها وشرح في تجميعه. في عيده بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة. وحسن المعنى إلخ. بأن يكون متشأ منه هو ذلك المعنى. والمأمور به لا دخل له فيه. ما كان المعنى الذي قصد به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة. يعني إخراج الأول من القسم الأول ما يكون لوصف والذي صار به المأمور به حسناً في ما ذاته حسناً. في غير حينه. كالصلاة في الأوقات المكرهة.

حاله: فالصلاة مع الحدث والحائض. وانما من أن صلاة حسن معنى وضع للحسن في نفسه. فإنها أفعال كالركوع والسجود. وأقوال كالثناء والتهليل. ومنها عدد الأفعال والأقوال. وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها لأنها تعظيم لله عز وجل، والتعظيم حسن في نفسه. لأنه شكر المعبود. ومن هذا القسم الإتيان بالله بل هو أعلى درجاته لأنه لا يقبل السقوط خذل. فالحسن للصلاة، وإذا قسم بعضها النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لا يقبل لسقوط كالإتيان: وإشارته ما يقبل السقوط كالصلاة. وما يتحقق إلخ. يعني النوع الثاني ما يكون متعلقاً بما كان المعنى في وضعه أي: بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتياؤه النفس ^{والمركبة} ^{في مضمون} وشرف المكان تضمنت إغناء عباد الله، وفهر عدوه، وتعظيم شعائره، فصارت حسنة ^{والحج} ^{في الأول} ^{وغير نفس في الثاني} من العبد للرب ... عزت قدرته - بلا ثالث معنى! لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة إليه.

[حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لا يسقط إلا بفعل الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه،

كالزكاة الخ: فالزكاة في الظاهر إصاعة المال، وبما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير، وحاجته شحض عينه تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تحريم النفس وإهلاكها، وإثا حيز حسناً ففهر النفس الأثرة بالسوء التي هي عند الله تعالى. وعدوها محقر لله تعالى لا اعتبار لعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وروية ثمينة متعبة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف ملكان، وهذه لشراف محض عينه تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط محض خلق الله تعالى فصارت كأفعال لم تكن سائلة فيما بين فصار الزكاة والصوم والحج حسنة لعبها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقة بالحسن لعينه، فلذا جعل من أفعالها، فأكمل.

وتعظيم شعائره: في الثالث: وكل واحد من هذه الأمور حسنة، بلا ثالث معنى: أي لا واسطة أمر خارج، ثابتة بخلق الله الخ: يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقة بالحسن لعينه، مع أن الوسائط موجودة! لأن هذه الوسائط محقرة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأفعال لم تكن حادثة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه. فإن الوسطة في الأول متخوفة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة، فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط به يفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي فيها هذه الوسائط داعلة في الحسن لغیر، كالجهاد وصلاة الجارية وبخامة المجرور.

الثورعين: أي الحسن لمن في نفسه والمتحقق به، واحد الخ: يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بإدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحض والغسل: فإن الصلاة يسقط عن الذمة بالحض والغسل، وهذا بخلاف ما هو حسن لغیره كالوضوء والجهاد، =

[حكم نوعي الحسن لغیره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير.
أي الحكم

فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

[نوعا القبيح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضماً كالكفر والعيب، وما انتحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً،

يسقط الغير. فينبغي التوضيح، (الشيء بقاء الصلاة والجسمة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود تبقى بقاء حتى انقضى وزلاء كلمة الله وهذا، حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فمثل. ولما فرغ من الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي. وهو في ثلاثة أشتع، ومنه تنهى للعقل لضعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول الثعالبي لغیره. "لا تفعل" على سبيل الاستعلاء انقسام الأمر: أي كذا ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك تنهى بنفس في كون النهي عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكم كما لا يار إلا بالحس كذلك لا ينهى إلا القبيح. وضبط انقسامه من أن المنهى عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحاً مع قطع النظر عن الأوصاف. فلازمة والعروض الثانوية، وذلك نوعان. الأول ما يكون قبيحاً وضماً بأن يكون وضعه للفتح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبيحاً شرعاً ورده بقبحه وإلا فيجوز أنه العقل، أو لغوه بأن يكون القبح للغير، و قبحه يكون تنهى عنه قبيحاً.

وبذلك أيضاً نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهى عنه وضماً لازماً لمنهى عنه، وثانيهما بخلافه بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهى عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومتفكراً عنه في بعضها، فصار الانقسام أربعة، فالأول ما بينه المصنف بين بقوله: ما قبح إلج. كالكفر والعيب: ذلك كفر قبيح لعينه وضماً؛ لأن في ذاته قبيحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران الله، ولذا لا يمتنع حرمة، وكذا العيب فإنه لما كان عبارة عن فس خال عن اتفاقه، أو عما ليس له علاقة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير مشروع أصلاً.

[أنواع القبح لغيره]

وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان: ما جازره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء،
والصلاة في الأرض المغصوبة، والنوطي في حالة الحيض.....

كصلاة غدت إلخ. هذا قد قسم اثنين وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف فتحها بالعقد من
في نفسها حسنة، ولكن لشرع جعل أهلية العقد من محصورة في حال الطهارة، والحضات بالقيح، وضد بواسطة
منه الأمانة، وكذا بيع هؤلاء الأشياء، فيجوز، ولكن لا يعرف فيجوز ولا بالشرع. وذلك لأن اسم في نفسه ليس
مصححاً يعرف ضده بالعقل أو حسن، إلا أن الشرع جعل محبة ماله ممتنعاً، والحر ليس قال، وكما قاله مير
سعد. إن وهي من هذه أصلاً المحجول، جميع مضمون، وصورة معها أن شرطاً، تحت الولد الذي يحل من
هذا المحل. فهو بيع ماله، وهو ليس مثل شرعاً، معناه فيها قبيحاً شرعاً، انتهى بالقيح، جمعاً بواسطة عدم
غيره شرعاً، وكذا الملاقيح ليست ماله، وهي ما في المظنون من الأخوة، جمع مفلوج أو مفلوحة من لحقت لذاته
بدخلت، وهو من لازم، لا تعني من المضمون منه إلا موصولاً بحرف الجر، إلا أنه استعملوا عدلاً، لغيره، وكذا
ليل، وصورة معها أن يقول: تحت الولد الذي يحل من هذه النافذة، معناه قبيحاً شرعاً لعدم تعديده؛ لأن الله قبل
أن يخلق من تحت الملع، وكانت ذلك من عادات العرب، فهي لم يبق منه.

فيهما أي في المضمون أنه كروي، أصلاً لا يصر أن يكون، مشروطاً بوجوده، ما جازره المعنى جمعاً، وما هو
القسم أربع من القسم الرابع ما جازره المعنى جمعاً، ذلك الشيء مع جمعه بأن يجمع في
عصر الأحياء من غير أن يصر، ملك لغة وضعاً لا لفظاً، دخل في حقيقته.

كأنع وقت إلخ. والقبح في هذه الأشياء، الأمر بخروج هذه الأشياء، لا لنافعتها، ما يقع في وقت أتاني الجماعة أمر
مشروع في ذاته، وما قبح بالإحلال بالنسبة إلى الوحد إلى الجماعة، وهو أمر بخروج من الجماعة عنه، فإن
البيع فلا يوجد غير الإحلال بأن يباع في الغرض من المصير إلى الجماعة، والإحلال بالنسبة قد يوجد بدون البيع، بأن
يحكم في الطريق غير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها، وإنما قبح وأحل شغل ملك
الغير، وهو أمر، بخلاف عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ذلك نفسه، وبوجود الشغل بغير الصلاة، لأن يسكن فيها =

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها في حالة الخيض يحللها للزوج الأول، ويثبت بها إحصان النواصي، وما اشتمل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

- ولا يصح، وكذا الوطء في الخيض مشروع من حيث أنها متكوكة، وإنما فتح لأجل الأذى، وهو أمر يتوارى الوطء قد يفتن عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء، والوطء بدون الأذى. وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً بإلح. بلا خلاف، حتى انعقد البيع وفاء. للقاء ويكون موجباً لسلك من غير توقف على قبض، ويتأدى قرض في الأرض المنصوبة، ويكون الوطء في حالة الخيض مبياً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا أي لأجل أن النهي عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي. يحللها إلح. يعني من صحت امرأته ثلاثاً لا يحل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تسكن زوجها غيره ويدخلها ذلك الزوج الثاني، فإن دخلها في حالة الخيض حلل به للزوج الأول بأن تنكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بالمرأة على وجه مشروع، فإن دخلها في حالة الخيض يصير به حصناً حتى لو زنى بعده كانا حدة الرجم.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المهي عنه وأجسه مبيعاً وصفاً لازماً له لا يتعلك عنه. كالبيع الفاسد إلح. فإن نهي الفاسد كالبيع بالمر ليس صحيحاً بأصوه، وأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في حقه، لكن أصله ما يوجب بطله على وجه صار وصفاً لازماً له لا يملك عنه، وهو كون الخمر لهماً إذ خمر يست حال منفرد، وهي مما وجب الاحتساب عهداً، فلا يجوز تسليمها وتسليمها، والثمن في البيع بمزلة الوصف للآزم، لأن البيع لا يملك من الثمن، فيفسد به البيع ولا يطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الخمر يثبت بقدر ديله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه ضيماً، لأنه عبادة وإسباك لله تعالى، وإنما فتح لوصف التحلل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة الوصف المتلازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم صلبه الله تعالى، وفي الصوم إغراض عنه، فصار فيجاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن النهي عنه يكون فيه فاسداً لانفعال الفج فيه بخلاف القسم الذي له، فإن النهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال الفج فيه؛ ليكون الحكم ثابته بقدر عليه. ولما فرغ عن تقسيم النهي حده أراد أن يسر أن أي هي تقع على نفسه الأول أي الفج لغيره، وأي هي تقع على القسم الثاني أي الفج لغيره.

[حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على انقسام الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال المشافعي رحمه الله في البابين: إنه يصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء النقيض حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فيصرف مطلقاً إلى الكامل منه كالأمر، ولا يزم الظهار، لأن كلامنا في حكم مطلوب نعلق بسبب مشروع له أبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو حزاء شرعاً زجراً

الأفعال الحسية إلخ. والمواد لأفعال حسية ما يعرف صراحةً بتوقف نفعها على فسخ، وقيل: ما يكون معانيها معلومة قبل الشرع بابقاً على حالها بعد ورود الشرع، لم يتردد، كالقتل والزنا والسرقة، الخمر، والنهي الحادي عن تفرقة المال، معنى أن ينهي عنه فيجب عليه أو يغيره دفع سبب التفرقة عنه، إلا إذا قام تحليل على خلافه كالنهي عن اوطاء في حالة الحيض، فإنه حرام بغيره مع أنه فعل حسية؛ لأن الدليل قد دل على أن النهي عنه يعني الأدنى لا العينه، والمواد بالأفعال الشرعية ما توقف حصوله ولا نفعه على الشرع. وقيل: ما عبرت معانيها بعد ورود الشرع، كالسجود والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن عموم هو الإمكان مطلقاً وقد ركدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الثاني. فانهى الله كونه إذا ورد على هذه الأفعال يحمل من التضييق بعمه وصلاً حتى يكون منهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا بطلاً، إلا إذا دل دليل على كونه فيحاً لعينه، كالنهي عن سم المضامين والملاحق وصلاة عذت.

كالأمر: فكأن الأمر المضيق الملبس من الله أن يقع على الحسن لعنه عندكم، كذلك النهي الحالي عن التفرقة يجب أن يقع على نقيض لعينه؛ لأن الإطلاق يصرف إلى الكداس، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فنهى الله عن الأفعال الحسية والشرعية بحسن ما هو النقيض. عليه إلا إذا دل دليل على خلافه، فحرم الزنا والخمر وحرمة صوم البحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً فلا يكون عموم العيد مباً للثواب، ولا البيع فاسداً موجباً للملك بعد القبض. وقوع النهي عليه أي على السبب لم لا يفي.

شرع زجراً عن الفعل الخرم، فيصير حرمة سببه كالنقص، دفع نقص يرد عليه بغيره أنكم فلتهم النهي عن التصرفات الشرعية بعدم مشروعيتها، فلا يتعين به حكم شرع، والظهار سببه عنه كذا يستفاد من قوله تعالى: -

فيعتمد حرمة سببه كالتفصيص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور؛ ليكون العيد مبلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو الحكم الأصلي في النهي.

[لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه]

نأما التبعي فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فلا يجوز تخفيفه على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه، أي القبح

— فإنك تكرر القول بأن النهي «مقتضى» ومع ذلك قلنا: إن الظاهر اتحد سبباً للكفارة التي هي عبادة ولم يندم بالنهي؟ فاجب عنه أن كلامنا ليس إلا في النهي النوردي على حكم مطلوب شرعي بمعنى سبب مشروع، كالتلك بطلان سببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يفي ذلك سبباً لهذا الحكم؟ وهل يفي الحكم نذري يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟ وأما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزور، حين يقال: إنه بعد ورود النهي أيضاً سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي حرام شرعاً زجراً عن الفعل الحرام، وهو الظاهر، فهي لا عمارة فنقضي أن يكون سبباً حراماً كالتفصيص، فإنه حرام مشروع شرعاً للزجر عن لقتل الحرام، فهو يقتضي حرمة القتل، فكأن القتل والظهور حراماً لا يباي أن يكون سبباً لاجتماع الجزاء من تخفيفه. ثم أورد المصنف دليلاً على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقع على التبعي نعمه وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أفرد عليه المكلف لأوجده. فيعتمد التصور: أي يقتضي للنهي أن يكون للنهي عنه متصور الوجود عن المكلف. الحكم الأصلي: أي الحكم الأصلي في النهي هو أن يكون للنهي عنه متصور الوجود عن المكلف لثاب على تركه باختياره وبغايه بفعله باختياره؛ إذ لو لم يكن له اختيار حتى ذلك المكلف نقياً ونسخاً لا شيئاً، كما إذا لا تصور منه شرب الماء بأن لا يكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشرب، يكون ذلك نقياً، نعم لو كان الماء يكون نقياً، فإذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لا يثبت تركه، ويكون التبعي لثاب الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً، كأن توجه إلى بيت المقدس.

ثبت: ذلك الوصف. تحقيقاً لحكمه: أي حكم النهي، يعني إن التبعي في النهي عنه إنما ثبت اقتضاء ضرورة حكم التبعي. واقتضاه: أي التبعي، والموجب المنفي هو النهي.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمنقضي بقدر الإمكان وهو أن يجعل
 القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه؛ فيصير فاسداً^{أي راسخاً}
 مثل الفاسد من الجواهر، ولا تناق بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام
 الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، وعناية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها.

في موضعه. أي موضع ورود النهي، وهو النهي عنه بأن يبقى النهي عنه اختياراً واختار الأفعال الشرعية
 أن يكون اختيار الفعل فيه من سبب الشارع، ومع ذلك ينهيه عنه، فيكون مأذوناً فيه بأصله، ومندوعاً عنه لأصل
 فيه جنس. الفاسد من الجواهر. كما يقال: نزلت فاسدة إذا بقي أصلها وذهب فرعها وجعلها.
 وبهذه أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لا يمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته.
 وساهل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون الشيء منصوصاً بالوجود، وإلا يكون نفياً وسحاً كما عرفت،
 وهذا أصل في النهي، وكون النهي عنه قبحاً مبرح فيه، إذ القبح إنما يثبت لخصوص ضروره حكمه فتاهي، فاختص
 في تنهيه عنه أمران، أحدهما الاختيار، وبهذه القبح، ولا منافاة بينهما إذا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً،
 فوجب أن يراعى حالهما بحيث لا يخل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل
 فيه من حيث الشرع، فيكون رادواً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذه لا يمكن إلا أن يكون
 ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبحاً ومندوعاً باختيار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والخالفني لا لئلا
 فيه قبح لغيره أبطل الاختيار الشرعي الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالنهي القلبي، هو بالمنقضي وإن بقي
 فيه الاختيار الحتمي وهو غير مانع، فيصير النهي نفياً وسحاً وبطل الأصل لرعاية المنقضي. عنه هو ترصيح
 لفظهم، ثم أكد قوله: «ولا تناق بينهما».

كالأحرام الفاسد: فإن انحرف بالخروج إذا جامع بالمرأه قبل الوقوف بعرفة فسد، إحرامه وحمله، فهذا الإحرام
 المنقضي مشروع بأصله حتى وجب عليه النص على ذلك، ووجب عليه الخراء بالركن، فحظر في هذا الإحرام،
 وعاد بوصفه حتى لم يبق على هذا الإحرام إلا خروج به عن العهد، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فت
 أن يمنع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وإنه لا تناق بينهما، فوجب إثباته. أي كون النهي عنه مشروعاً
 على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبحاً بوصفه، وعناية لمنازل الإحرام وعناية أن يثبت
 الأصل، وهو كون النهي عنه اختيارياً في مسنده، بأن يجعل النهي عنه مشروعاً بأصله، والقبح وهو كونه قبحاً
 في مسنده، بأن لا يمنع شيئاً سلباً للأصل، كما أبطل لشدته جعل النهي عنه قبحاً، نعمه كما عرفت، واختصه

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محله، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوم، فيصح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلاً، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

[حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإغراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه،

= أن يجعل النهي قياً والنهي نقياً، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل عثمانى به. ثم فرغ على الأصل الذي أثبت بدليل. وعلى هذا الأصل: وهو أن النهي في انتصافات الشرعية يقتضي فناء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محله: وفركي لبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن اتجاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير متقوم: لأن المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه أو بغيره شرعاً، وهي ليست هذه الغلبة في حق الشرع. فاسداً لا باطلاً: فيكون هذا بيع معيلاً للملك بعد القبض. بيع الربا: وهو معاوضة مال بمال، فيه فضل يستحق بمقد المعاوضة لأحد المتعاقبين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو المقدور.

غير مشروع بوصفه إلخ: قلنا شرط المتوفى الذي هو المساواة، مفسر فاسداً لا باطلاً. الشرط الفاسد: هو ما لا يقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق. في معنى الربا: حيث يصور به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم القدر مشروع بأصله، حتى سمح به الشرع عندنا. الإغراض: والإغراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه. يقوم بالوقت: أي يوجد فيه لكونه معيلاً له. ولا خلل فيه: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلق بوصفه، وهو أنه يوم عيد، فصار فاسداً؛ ولهذا يصح النذر به مختلفاً؛
 لأنه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متعللاً بذاته فعلاً لا لاسمه ذكره.
 أي من الله

[حكم وقت طلوع الشمس]

وقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح بأصله، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب
 إلى الشيطان كما جاءت به السنة،
 أي نذر

يوم عيد: أي يوم صياقة الله وتفضل. لوقت من الفصل بالصوم؛ لأنه غرضه. ولهذا أي يكونه مشروعاً
 باعتبار أصله. عندنا استحباً عاماً لا خصوصاً. وإضافتي هذا وهو روايته في الحديث عن أبي حمزة
 عن الطائفة من عيد ذلك الصوم. وإنما وصف المعصية بخ يفي بما سيجب من ذلك لأن وصف المعصية
 وهو الإعراض عن الصلابة يشترط وجود بعض الصوم حتى لو شرع فيه بقدر غايبه. وهو لم يوجد من فساد، وإنما
 وجد ذكر اسم الصوم به إذا قال: قد عليّ أن أصوم يوم الجوع أو الصوم غداً وأغد يوم الجوع، وبذلك ليس
 بمعصية لأنه ليس بمعرض، فلا تمنع صفة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لمخرج عن المهدد؛ لأنه أداء كما
 لا معة، ولكن عليه أن يذكر في هذا اليوم، بقضي في يوم آخر لينتقل عن ذلك صفة كونه في طاعة
 لزومية. وجد جواب عن قول الشافعي ويرى أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا صح النذر، فعلى أن
 المعصية إما أحد الصوم لا يذكر، وإلا فلا يوجد منه إلا نذر، وكيف لا يصح.

ظلمع الشمس ودلوكها أي زوالها أو غروبها. فقال: ذكرت الشمس إذا زالت أو غابت
 صحيح أصله لأن سائر الأوقات في كونها طوعاً حالها لصلاة كذا كانت في السنة لأن النهي في النهي
 عن الصلاة عند طلوع الشمس ودلوكها. قال طيبي: لا يخرج من عندك فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
 غروبها. [إسنادي، رقم ٥٥٠] وفي رواية قال: إذا طمع صاحب الشمس مدعوا لصلاة حتى سرور، وإذا غاب
 صاحب الشمس فمدعوا الصلاة حتى تغرب. ولا تخدوا بهلاككم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطعم سيرة سري
 شيطان. مثل غيره. [إسنادي، رقم ٢٧٣، ٢٧٤] وعن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الشمس تطلع ومعه الشيطان، فإذا طلعت فادعوا له، وإذا غابت فادعوا له، وإذا زالت فادعوا له، وإذا
 غربت فادعوا له، وفي رواية قال: من صلى في تلك المدة مات. رواه مالك وأحمد وأبو داود
 وإسحاق بن إبراهيم. والكلام على أن يعمل على الحقيقة بأنه يمان فليس وقت صلواته، فيستحق أن يكون =

إلا أن أصل الصلاة لا يوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصة لا فاسدة. فقيل: لا يتأذى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فلزاد الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،
الصوم في يوم فاسد.

= حلوها بين فريه غيب محو الكفار لمنس عبادة له، ويمكن أن يحمل على الفضل لنسلطه على عبادة الشمس وعمرته، بإعانه على عبادة في هذا الوقت، ولا كان يرد أنه لا ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم البحر في حق الصوم وحب أن يعد صلاة في هذه الأوقات كالصوم، وإغفال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفسدة دفعه بالتفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلح.

إلا أن أصل إلح: يعني بين الصوم في يوم البحر والصلاة في الأوقات المذكورة فرقاً، وهو أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف من الصلاة فتوجد لمحال معلومة، والوقت محاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مر، فيكون متصلاً بالصوم، فيؤثر فساد في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببه أي الصلاة، إشارة إلى دفع مقسّمه مجرد عليه، وهو أن فساد الظرف ما لم يؤثر في فساد المظروف كما أقسم بدمي أن لا يؤثر فساد الوقت في فساد المظروف أيضاً حتى يتأذى الصلاة في هذا الوقت كاملاً، والحال أنك تقولون: إنها مؤذى ناقصاً، بغیر الخواب إن الوقت وإن كان ضرراً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد سبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة، إلا أنه لا كان محاوراً ولا يمكن وضعاً يؤثر في نقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يسبب في نقصان أصله، وهو الصلاة فقبل لا يتأذى بها إلح.

لا يتأذى بها: أي في هذه الأوقات للمكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. بالشروع: - أي في شرع أهل في هذه الأوقات، ثم قطع وجب، عليه التقضاء، ويعني أن يقضي في وقت كامل، فلا يقضى في هذه الأوقات أحزاباً وقد أساء، وانصرع الأول باعتبار تحقق النقصان، والثاني باعتبار العيب عن الزمان، وهذا بخلاف الصوم، لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف بحصه وتبديده به أي بالوقت، يقال: هو لإسبب من المفسرات الثلاث قدراً مع التيقن حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت، يزيد بالزيادة وينقص بالنقصان، ويكون "الوقت" دالاً في نهاية العموم. فزاد الأثر: أي زاده أثر فساد الوقت في الصوم لتبديده الانتصاب سببها، فلم يضمن بالشروع، في يوم البحر، ولا كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي من -

"يعرف: هذا بناء على تعريف يعرف." يكون: هذا بناء على تشديده يعرف.

[المفروق بين النكاح والبيع]

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي بقوله تعالى: "لا نكاح إلا بشهود"، فكان نسخاً، ولأن النكاح شرع للثلاثين لا ينفصل عن الحق، والتحرير يضافه، بخلاف البيع، لأنه شرع للثلاثين، وأصل فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يتعمل الخلل أصلاً، كالأمانة الجوسية والعبد واليهام،
في سر ما عوط.

«الأفعال الشرعية يقتضي هذه مشروعيتهما» إلا بد أن النكاح بغير شهود لم يبق مشروعة مع أنه مبني على أحاديث يصح عنه بوجهين فقال: «ولا يلزم على أصلاً لا يقتضي من جهة النكاح غير شهود. نسخاً: لا بقاء وكلاماً كان في الشيء دون الشيء والبيع، فيكون ذلك إيجاباً عن عدمه، كقولك: لا رجل في الدار، وذلك لا يوجب إلغاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر. هذا هو الوجه الأول من الخواص والثاني ما بيته بقوله: «والتحرير يضافه يعني ولو كانت مبيعة هي لا يمكن العمل بحقيقتها» - «معناها: لا يبيح» لأن الشيء إذا بحت بقاء المشروعية فيها يمكن إثباته بوجه (وهو الحرمة مع المشروعية). لا سيما لا يمكن ذلك، والنكاح من هذا القبيل، لأنه متى صار مشروعةً لأجل تلك الضرورية التي لا ينفصل عن الحق، لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعة، لأنه استلزام على الحرمة، لكنه شرع لصورة بقاء السبل، والتحرير أحاطل بالشيء بقاءه الخلل الذي شرع النكاح لأحر ما يستلزم، فلا يمكن الجمع بين أصل والحرمة فمقتضى الجمع عليها، فبطلت أصل ضرورة، ومن سروره عدمه أن لا يبقى سبب لخلل مشروعية، والى الأساس الشرعية رده لأجل أحكامها لا لنافذ، وإذا خرج لسبب عن إرادة لمشروعية صدر الشيء بعد نسخ كالأمانة الجوسية. مثال لموضع الحرمة.

والعبد واليهام مثال لما لا يتعمل الخلل، يعني أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول بقاء المشروعية وأعمال بغيره البهي، لأن البيع قد شرع للثلاثين، والتحرير لا يضافه، والتحرير لا يضافه، بل لا استلزام، والخلل في البيع بشت أنواع فلا يضافه التحريم، لأن البيع فيما لا يوجد حل لوطه كالأمانة الجوسية وفيما لا يمكن لمن كاليهام والعبد مشروعة، فثبت أنه لم يثبت لا للخلل، وما كان مرة انقضاء على الأصل المنقضي عليه وهو أن الشيء عن الأفعال الخسبية بوجوب انتفاء المشروعية أصلاً، وهو أن النفس وأكنه لثلاثاً مغللاً حبساً وقد ورد البهي عنهما، فقال تعالى في العنق: «لَا يَأْتِيَنَّكَ أَلْفُ دِينَارٍ، وَلَا أَلْفُ نَفْسٍ» في قوله ١٨٨.

وقال في الرثاء: «جُوداً خَرَّبَ الزَّمَانُ» (١٨٩، ١٩٠). ومع ذلك فقد قلته مشروعيتهما بعد البهي، حيث سمعت العصب سأل ذلك المعصوم، عند أدوم الفيتان، وأجابته أن ذلك حرمة متصرفة أي هي بغيره، إذ لمصلحة لا تزال، لا سبب مشروع، ومعها.

ولا يقال في الغصب بأنه يثبت المثلك مقصوداً به بل يثبت شرطاً للحكم شرعي،
 وهو الضمان؛ لأنه شرع حياً، فيعتمد الفوات، وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً
 بحسنه، وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء،
 والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان
 فيه. ثم تعدى منه إلى أطرافه وتعدى إلى أسبابه،
 هذه الحرمات هذه الأسباب

أما الغصب فدفعه بقوله: ولا يقال في زح: مثل شيع حتى يرد أنه مع كونه مهياً له وإخلاله به فصل حسني
 مشروع ككونه مفيد المثلث للغاصب. فيعتمد نفوات أي: فيقتضي اعتماد فوت ملك المصنوب عن المثلث
 لتلا تجمع بدلان، وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد، فلا عمالة يخرج المصنوب عند أداء الضمان
 عن ملك المثلث ويحل في ملك الغاصب، وإذا جعل المثلث شرطاً لحكم شرعي.
 حسناً بحسنه: أي حسن الحكم وهو الضمان. أورد: لا يطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقرر معنى كلام
 الخصم: أن الغصب فيبيع بعيه، فثبت المثلث به يكون فيجاء، فحينئذ يطابق الجواب بأن المثلث لم يثبت من حيث
 أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعي، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشرط
 في الحسن: فيكون المثلث أيضاً حسناً من هذا الوجه. و
 الجواب عن ما قرره السابق هو أن المثلث لا يثبت للغاصب قصد، حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو يثبت تبعاً وشرطاً
 لحكم شرعي. وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الربا إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا يظنر إلى حقوق الله ولا يظنر إلى حقوق العباد لأن مخلوق يصنعه
 تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أب الوطئ وأنه إذا كان
 أباً، ولم الموطوعة ونهت إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في الحرمات لا عدوان فيه.
 إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، محرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة على المرأة، لأن الولد
 أوجد الخاتمة بينهما، ولا يضاف الولد الواحد، بينهما جميعاً، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوعة مرة
 أخرى ولكن جاز دفعاً للمخرج. أسبابه: من القبيلة واللمس والظنر إلى تخرج المداخل بشهوة، فكما ثبت الحرمة
 من الزنا ثبت من هذه الأمور، فإلزاماً وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

[حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل بعلّة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهراً وسقط عنه وصف التراب، فكذلك هنا يهدر وصف الزنا ^(في هذا المعنى) بانحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

[حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه: اختلف العلماء في ذلك،

بعلّة الأصل: أي بمعنى الذي يعمل به لأصل من غير نظر إلى توصيف نفسه، فانظر لما نسبهم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل به العمل به الولد من الأوصاف، ولا ينظر إلى الزنا بأنه حرمان ثم أكد، بقوله: ألا ترى ذلك ووصف التراب بمعنى إذ جعل التراب سلباً لماء في بطلان انقضاء لاسطر إلى أوصاف التراب من التلويث وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهراً، فكذلك هنا يشترط كما لا ينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام ماء، كذلك لا ينظر في أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام ولد الذي ليس به هذا الوصف، في إيجاب حرمة المصاهرة، بمعنى الزنا ونسبائه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن النسب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو النسب بمعنى عدم، وأما الولد سواء كان بالحرمان أو بالأجلال فهو ليس بنسب لهذه الحرمة بالذات، وإنما هو نسب بالعرض ويجعله فتنماً مقام الولد لأن الوقوف على حقيقة العنق متعارضة، والوطء مبني على غير مفسد إليه فأنتم تعلموه، وحمل الولد كالحاصل تقديراً واحتياطاً، وكما في وطء الحلال مفسد به، كما انحرمت بعض فلا تفاوت، فكما حمل الوطء خلال قائماً بتمامه في حرمة المصاهرة كذلك خصوص الحرام جعل قائماً بتمامه في دلالة ولا ينظر إلى وصف الحرمة لأنه إما يعمل بجنته طبعاً لا من حيث الذات، كما في غير إما يطهر الأسيدات لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي: لا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأنه حرام، فلا يكون مبيهاً لعدم، وهي حرمة مصاهرة لأنه الحين الأخيرة بالأمهات، وقد من الله بما علينا حيث قال: لا يزوج أب من أمه، بشرط زوجة، وصيغة دهرية، وعندنا كما ثبت حرمة المصاهرة بالوطء خلال كذلك ثبت بالزنا ودوناته من القيلة والتمس والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب تزوج زوجته، ويجرم أم الزوجة ونسبها على الوطء، هذا صحيح المراد وتحقيق المقام.

اختلف العلماء في: ليس الخلاف في معنى المصاهرة: لأن مفهوم الأمر بالنهي، مخالفة مفهوم النهي عن هذه -

والمختار عندنا أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجبا له
أو دليلا عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.
الأمر بالشئ

الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر،
أي الأمر بالشئ

== قطع، ولا في القطع؛ لأن حصة الأمر: الفعل، وصيغة النهي: لا تفعل، وبما اختلف في أن الشئ للمعين إذا أمر به هل ذلك الأمر هي عن الشئ، انقضاء له؟ ماذا قيل: تحرك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: 'تحرك' منسوبة قوله: لا يمكن، فذهب عمدة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الخليل إلى أن الأمر بالشئ نفس النهي عن ضده، قالوه أولا، وقالوا: أعزاً أنه يتضمنه، ثم انقصر قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا، فقلوا: النهي مثل الأمر في الوجوهين*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشئ هي عن الضد، منهم من قال: إن الأمر سواء كان للرد أو للوجوب هي عن الضد تنزيهاً وتحريراً، ومنهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو هي عن الضد تحريماً، بخلاف الأمر الذي للرد فإنه لا يكون هي عن الضد أصلاً، ومنهم من قال: إن الأمر بالشئ هي عن ضده إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإنجيل هي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلا يكون الأمر هي عن الأضداد كلها كالأمر بالعلم، فإن له أضداداً كثيرة من العمود والركوع والاضطجاع وغيرها، ودعب أبو حشيم ومن تابعه من متأجري الأئمة إلى أنه ليس** نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً أو لفظاً، وهو المختار عند العراقي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي يـ. عندنا: أي عند المصنف والمفاسي لإمام أبي زيد وخمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين، كراهة ضده: وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مغفولاً للمأمور به، لأنه حين التقويب يكون الاشتغال به حراماً بالنظر إلى التقويب، وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإحابة، ومباح باعتبار فطر النفس، فافهم.

موجباً أنه لئ: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. دليلاً عليه: أي ليس الأمر بالشئ دليلاً على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا: أنه يتضمن حرمة ضده. ساكت عن غيره: فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له. ولما كان يوجب من قوله: 'لأن' - كنت عن غيره - أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً، والمحال أن يثبت له مباح كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. يثبت به حرمة الضد إلخ: لأن طلبه وجود الشئ يقتضي انتفاء ضده.

* الوجهين. أحدهما: أن النهي عن الشئ نفس الأمر بضده، وثانيهما: أنه يتضمنه. ** ليس. أي أمر بالشئ.

والثالث بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة. وفائدة هذا الأصل
 أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يمتنع إلا من حيث أنه يمتنع الأمر، فإن
 لم يمتنع كان مكرهاً كالأمر بالقيام يسبى^{منه} ينهي عن العتود قصد^{أنه مأمور} حتى إذا قصد ثم قام
 لا تفسد صلاحه ولكنه يكره. وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في
 ضده إثبات سنة تكبر في القوة كالواجب، ولهذا فسد إن أغرم لما بقي عن ليس
 المحيط كان من السنة ليس الإزار والرداء.

بطريق الاقتضاء والضرورة تدفع بالأمر وهي الكراهة، علقت الخربة هذا الأصل وهو أن الأمر بالشئ
 يقتضي كراهة ضده كما ثبت لأن التحريم أي تعميم نص في عموم الأمور.
 كالأمر بالقيام بعد رفع الرأس من سجدة الثانية في ركعة الأولى
 لا يفسد صلاته. بهذا القعود لأنه لم يفسد به الأمور به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره لأنه من تأخير الأمور به.
 ولا كان حكم الأمر في جهة مخصوصة عن انقطاع كما بقي. ولم يكن حكم النهي من جهة الاحتياط سواء
 على أن النهي ضد الأمر. هذا القول وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده كالواجب. كما أن الأمر
 بالشئ يقتضي إثبات الكراهة في ضد الأمور به بحسب الدلالة. وفي قوله: كالمسح بالإنارة إلى أن موله دون
 قوة الواجب: كما أن الكراهة أدنى من الحرمة، وليس المراد من السنة المتعارفة. كالتصديق للمرد لها
 ما يكون ثابتاً إلى الواجب وهذا أي الأصل أن النهي يقتضي سنة ضده.
 لما بقي عن أح. بقوله: لا ليس الغصص ولا الصائم ولا السراويلات ولا الخراس ولا الخياط، إلا أح.
 لا يمتنع على فلسس جهم. والمغضط عليه. نفس عليه. [بحار]، رقم ١٨٤٦ قاله حيث سئ
 عما ليس المحرم من الثياب كان من السنة أح. لأنه لما بقي عن ليس المحيط كان مأموراً بنسب غير المحيط
 والرداء والإزار في غير ذلك لم يمتنع في ما يمتنع به ككديته، فكان بينهما سنة اقتضاء.

[أسباب الشرائع]

فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها،

فصل في بيان إلج: أي في بيان الطرق التي يعرف بها التشريعات وثبتت هذه والسبب في ثبوتها ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه تمحي الخلل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يظنر عن كل وصف ظاهر يعطى دلّ المصح أي الدليل المسمي عن كونه معروفاً لثبات حكم شرعيّ بأن دلّ المسمى على أن الشرع حقه علامة لثبوت الحكم الملائق، ففيها ثلاثة مدارج: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما نشأه المصنف بقوله. اعلم إلج: أصول الدين: وهو الإيمان بالله تعالى وحياته.

وفروعه: وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والمكافآت والعقوبات. أسباباً لها: أي تلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام للشرع أسباباً تصاف إليها: ونوجب والشرع ما في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.

والذهب الثاني لبعض الأصوبين وهو أنه يتكروّب: أسباب أصلاً ويقولون: الحكم في انصوص عليه ثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يفتقر بالتوصيف الذي جعل علّة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى، مستدلينّ بأن الإيجاب صفة محصورة له تعالى كصفة الخلق، وفي إضافة الإيجاب: إلى الأسباب، فظنّه عن الله تعالى. وبأن الأسباب لم تكن عللاً للأحكام لما نصّر الإشكالك سبباً وبين الأحكام، والحال أن موجباً لأن الأسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها يتحقّق الأسباب في حقّه ولا يجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى سببها بقوله: "جعلها الشرع أسباباً لها" لما لا نفور: إن الأسباب موحدة بنفسها حتى يلزم قنعه من الله تعالى إذ الإيجاب لا يتصور إلا من مفترض، لكن السبب ما يكون موجباً إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره كما يرى في ثبوت، فإنه بمجرد حقيقة بآلة كالسيف. ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص، ولا تفعل لأسباب موحدة إلا بعمدته تعالى وإنما كذلك مفقود قبل ورود مشروع لم يجعل الله لها أسباباً وأما سقوط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إليها فهي على دفع الخرج.

والذهب الثالث لجمهور المشافهة وهو أنهم فرقوا بين حقوق العبادات والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها لأنه حاصل بكسب العبد يضاف إليه، وأما الثاني فهي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وعطائه، ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف لأنه لما حاز إضافة بعض الأحكام إلى أسبابها بالفضل حاز إضافة سائرها إلى الأسباب بالتدليل، وهذه أمّة للأسباب.

كالحج بالبيت، والصوم بالشهر، والصلاة بالوقت، والعقوبات بالسيئات، والكفارة
 التي هي دأره بين العبادة والعقوبة عما تصف إليه من سبب متردد بين العظم
 والإسحق، والمعاملات بتعلق البقاء لتقدوس بتعاطيها.

[illegible]

یہ متعدد ترغیبیں، انکا عائدہ میں وہ جس کا لفظ علی الحذر، و موعود میں ہجرت بعد خیرات کی ہے۔
معاذ اللہ کہ اُن یحییٰ و حیات، الحذر بمعنی الخوف، الذي يصلح لمجاهدة الحرب ہے۔

من است عرفه فراح يعني لما كانت الكثرة كثرة من بعدهم وانعوتهم حتى سبوا أمراء ترأس الخطر والإساءة
بإسناد النبأ أو سبب كذا الخطأ فيه من غير عطف والإضافة. أم عظم جبروت البحري، أي أيا راحته
أعلا، لرمي إلى قصه ثم حاج عهد الفس حسب لم يرب الكثرة بغيره من العباد والعبادة، فباللغة ليعاد
إلى وإنما وبمفعول إلى الحد. وهذا لا يعقل المثلث شمس كالمثلث الممدود وشهر العبد سبأ ولا كمد
الابتطاح الدخ الخضر الفس من والنسب مفعولة فعل فحيت سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد.
غيره سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد. فلهذا سبأ كمد.

[illegible]

والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإثبات الأمر بالإيمان بالله تعالى ^{مصدق وحده} واجب عليه، ثم يطالب بالأداء،

ودلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم والمحمون والمُعْمَى غيبه إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم وتيلة،

والإيمان بالله تعالى كما هو باطلته وصحته، حدوث العالم، وجوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من المواهر والأعراض مسرفاً بالعدم، وهو في الحقيقة بإخبار الله تعالى كماله الإتيان، لكنه في نظره منسوبة إلى حدوثه، العالم تسبباً على العباد وفطناً لتبسيط المعاني، إذا لم يوضع له سبب ظاهر لأكثر المبادئ، وجوبه ولم يكن للإيمان عليه، وإثبات الإيمان بشارته إلى أن الإنسان أنه يكون على الإيمان نعم، اللهم احصني بالإيمان.

وإثبات الأمر بالإيمان الخ، هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوجوب بالأسباب لم يحصل المحصل لكون الأمر بالإيمان، فلهذا وجوبه إجماعاً، لأن هذا شيئان، الأول نفس في وجوب، والثاني وجوب الأداء، وهما متغايران، نفس الوجوب إنما يختص بالأسباب، ولا يحصل منه وجوب الأداء، إذا ربما يكون الشيء واحداً في الوجود ولا يكون ثلثاً واحداً في الحال، كما نرى في البيع ناشئاً للوكل، فإن النفس هنا واجب في التهمة بنفس البيع وليس أدؤه واحداً في الحال، نعم يجب أدؤه بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء، يتعلق بالأمر بعد كون الشيء وجباً بسببه الشئ غيبه هذا الأصل: وهو أن نفس الوجوب بالأسباب وجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم الخ، يعني إجماع الفقهاء (على وجوب الصلاة على من لا يصلح للحطاط، والأمر بالنائم والمحمون والنفس عليه إذا لم يزد جنونه وإغماءه على يوم وتيلة) دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب، وجوب الأداء بالأمر، إذ ليس في حقهم الأمر أفعالهم منقطعة، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة، والقضاء مع الوجوب، فلهذا أن الوجوب بالسبب، فإن قلنا: وجوب القضاء بعد الإزالة والاستاء عبادة متناهية واجبة غطاة جديد لا بالسبب، حيث لو كان كذلك لم وجب عليه رعاية شرط القضاء كالتبعية وغيرها. وقوله: "إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم وتيلة" احتراز عن الجنون والإغماء الذين إذا على يوم وتيلة، فلهذا إذا راد على يوم وتيلة لا يجب قضاء ما غاب من الصلاة عليها، والإيمان على الشافعي على أن يصحح إلا بالنائم، إذا، عنده لا يجب، عليهما الصلاة إذا كان الحيوان والإغماء مسرعاً، وقد صلاة واحدة.

[حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة تحكم إليه وتعلقه به، لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمه فتكرّر ^{الشيء مضاف إلى} بنكره ^{سواء} دلّ أنه يضاف إليه، وفي صلقة الفطر إنما جعل الرأس سبباً، ولقطر شرطاً ^{سواء} مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة برجح الرأس في كونه سبباً،

وإنما مرع من إنجاب هذا الأصل شرع في بيان ضرورة كون الشيء سبباً فقال: وإنما يعرف السبب إلخ: حتى علامة كون الشيء سبباً لشيء آخر، أحدهم أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، ورجح البيت، وحذ الشرب، وكفاؤة الفحل، وأن يمتنع به بأن لا يوجد بدونه وحده.

سبباً له أي لشيء، المضاف وأن يكون الشيء مضافاً حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان أي حدث بسببه، لأن الإضافة ما كانت موسوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى تسعين الألف، لمحصل منه، وأمرس الأبناء الحكم، إنما هو به، لأن بيت به، ما كانت الإضافة إليه اتصالاً، وما كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب مضاف إلى الشرط، مجازاً، لعلامة اشتباهاً لأن الحكم برجع عنده أصلاً فلهذا الشرط أبعده من هذا الوجه، ولا عية بالقرآن، وأن المعنى هو الحقيقة، وإنما بهما ما بيّنه المفسر، بقوله: وإنما يضاف إلخ.

يضاف إليه، حتى كما أنه الإضافة دليل على النسبة كذلك علامة الشيء بالشيء، وتكرره فتكرّر فعل على الشيء، لأن الأمر تصادف إلى أمية، لظاهرها، فلما تكرّر فشيء دلّ على أنه حادث به، يد هو السبب الظاهر للمؤونة، ولوجوب دفعها عن أمر حادث، فلا بد من سبب يهدف إليه وليس هذا إلا الأمر في الوقت، والأمر لا يصح أن يضاف إليه، لأنه لا يدل على التكرار، ولا يسله كما عرفنا، تعين الوقت عمية. لأن وصف المؤونة إلخ جواب سؤال بردها، وهو أن صفة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: ركاة الرأس. كما في قول الشاعر:

ركاة وزه من نكوة فطرهم بقول رسول الله ﷺ: صبح من الصبح

يضاف إلى الفطر فيقال: صفة الفطر، سأل وجه جعله الرأس سبباً، ولقطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى فطر كثر؟ فغير متوهم، أنه لا يوقع للعالم بينهما في النسبة لوجود الإضافة. فلهذا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي لقيام بكفاية التحقّق، لأن صفة الفطر إنما وجدت وجوب المؤونة لأن الشيء قال: وأما عن قول: رده الحارثي، [روية: ١٢٦٦] رعن أي مريرة، حكيم ومسلم عن حكيم، وحده، معظم أنه يكثر أمرها بخرى للمؤونة، =

وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

[السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدد بتجدد الزمان، كما أن الثمء الذي لأجله كان المال سبباً ^{لوجوب} لوجوب الزكاة، يتجدد بتجدد الحول، ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه. وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض الدمية في العشر حقيقة بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتسكن من الزراعة.

والأصل في وجوب المؤونة* هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن ترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة بتكرر سكره، وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرر فيه نجات عنه مثله: وتكرر الوجوب [إخ] يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرراً حقيقة لكنه جعل متكرراً تقديره لأجل تكرر لفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرراً تقديره لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كآله متكرراً، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدد [إخ] يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصلابة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتحدّد بتحدّد وقت الفطر وكان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن الثمء سبب لوجوب الزكاة بوصف الثمء، والتمء يتجدد وتكرر بتكرر الحول صار المال متكرراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى بتكرر وجوب الزكاة في ثمء واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا: الطريق وهو أن السبب بتكرر الوصف بتكرر العشر [إخ] مع اتحاد السبب [إخ] يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض الثمانية حقيقة في العشر، والأرض ثمانية تقديره في الخراج بأن يتسكن الثمء من الزراعة) بتكرر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو إخراج حقيقة في العشر، والتسكن في الخراج، وذلك لأن تكرر الوصف جعل السبب متكرراً تقديره في تكرر الحكم بتكرره التثميني، فإذا حدث للخارج من الأرض حقيقة بمثل العشر، وإن صطلحت الأرض آفة يسقط قياساً بحال الثمء، وتكرر الوجوب بتكرر الثمء، وإن وجد التسكن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يلحق تعالى التكليف المتوغل في الدنيا.

* المؤونة: في "الغريب" مائة يمونة أي قام بكتفائه.

فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالمعاض. والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

[أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة أقسام أربعة: فرض، وواجب، ومسه، ونفل، فالفرض ما ثبت وجوبه بتلليل لا شبهة فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحداً، ويفسق تاركه بلا عذر،

والعزيمة العزيمة في اللغة: التقصد للثبوت. يقال: عزمته على كذا. اسم لما هو إلح. يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لا يكون شرعها باعتبار المعاض، كالإفطار شرع بالمعاض والسر، بل يكون حكماً أصلياً شرع انتباه من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالأموال، أو بالنفك كالحرمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلح: أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار أعذار العباد كإفطار الصوم، فإنه مبني على عذر وهو السفر والمريض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحداً أو لا، الأول فرض، والثاني لا يحتاج إلى عذر، بتركه، فهو لا، الأول واجب، والثاني لا يحتاج إلى أن يستحق تركه الفلانة أو لا، الأول مسه، والثاني نفل، والحرم داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المذكور في الواجب، والمباح ليس بخاص في نفسه؛ لأن القسم هو المشروع معنى ما شرعه الله لعباده. ما ثبت وجوبه، أي ازوجه، بتلليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان لأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، نعم القطعي أعم من التصديق بالقلب، لأنه يحصل بمجرد اعتبار كما كان لمكفر، كما قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُوهُ كَمَا يَرْفَعُونَ الْإِبْرَاهِيمَ﴾ (البقرة: ١٢٥)، والتصديق يكون باعتبار، فلذا لم يكفوا من المصدقين المؤمنين، فهذا من عطف خاص على العام.

وعسلاً بالبدن: يعني يجب لعمل البدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من الصلابة، وإلا فالتصديق بالقب كاف. يكفر جاحداً: أي حسب إلى الكفر حكمة، فترجع على العلم والاعتقاد. ويفسق تاركه إلح: إن لم يكن تركه على سبيل الاستحسان في الشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تفرع على العمل =

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة؛ وحكمه للزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين؛ حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد، وأما متأولاً فلا.
 لانتفاء العلم ^{بأنه}

[السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللاتمة بتركها. ^{أي السنة}
 والسنة نوعان: سنة أهدي، وتاركها يستوجب إساءة وكرهًا. ^{أي يستحق} والزوائد، وتاركها ^{الطاعة} لا يستوجب إساءة وكرهًا، كسر النبي ﷺ في قيامه وفعوده ولباسه. ^{أي وللبس من فرائده}

— بقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالمعسر الشرعي لا يكون فاسقاً. شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك قليل كعمر فراس أو في دلالته، كقاعام المحصر من قبض والمجمل والمؤول، على اليقين لما في دليته من الشبهة. استخف بأخبار الآحاد: بأن لا يرى العمل واجباً لا أن يتهاون به، فإن التهاون بالشرع كفر. متأولاً فلا: أي ما تركت فعل بأخبار الآحاد بطريق يتأويل بأن يقول: هذا أخير ضعف أو مخالف لكتاب، فلا يفسق به؛ لأن هذا ترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقير والتدقيق كما توارث به العلماء. الطريقة المسلوكة: سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها: احتراز به عن لفظ: لأنه غير مطالب. من غير افتراض: احتراز به عن معرض ولا وجوب: احتراز به عن الوجوب. وهذا الصريف والمحكم سنة أهدي لا لمصلحة السنة، والتعصم الثاني مطلق السنة. ثم استفاد معنى قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلح. أمرنا بإحيائها: لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين". رواه أحمد وأبو داود [رقم: ٤٦٧٠] والترمذي وابن ماجه. اللاتمة: أي اللامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في القبر. بتركها: وهذا تفريع على قوله: "يطالب المرء بإقامتها". سنة أهدي: كالجماعة والأداة والإقامة. وكرهًا: وهو القوم والعتاب، حين لو أمر أهل مصر على تركها يُقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كسر النبي إلح: لسر جمع السور، وهي أخصلة، محمولة ﷺ في القيام والعود واللباس. وعزده لم تصدر منه عن وجه العبادة قصدًا بل عنى من العادة، فتاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا نخرج اللفاظ المذكورة في باب الأدان من قوله: يكره، أو قد ساء.
أو لا بأس به، وحيث قيل: بعيد، فذلك من حكم الوجوب.
قوله يدل على أنه

[النفل يلزم بعد الشرع]

وانقل اسم للزيادة، ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا. وحكمه أنه
يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، وبضمن تركه بالشرع عندنا؛
في اللغة: يثاب

وعنى هذا: أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إسائة وكرهية، ونوع لا يوجب تركها فتن.
يكره إلا متى دلت أن السنة بعضها يوجب إسائة وكرهية تركها، وبعضها لا، اختلف أحوال ذكرها عند بعض
في التوسط في باب الأدان، فحيث لم تزل السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد ساء،
كما قال: ويكره الأدان فاعداً، ويكره تكرار الأدان في مسجد حلة لمخالفة السنة، وإن صلى أهل مصر بعدد
بعض أدان وإقامة فقد ساء وترك ثلثة المشهورة، وحيث لم تزل سنة نزلت قال في جوابه: ولا بأس، كما قال:
ولا بأس أن يؤذن رجل ويلهم آخر، ففي كل موضع قال: قد ساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛
لأن الإسائة والكرهية لا يبرهن إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الروافد؛ لأن عدم
الأسى إما يكون تركها.

من حكم الوجوب كما قال: ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها وبعدها في الوقت. وقد أورد المصنف هنا
لائحة الفتنة، ولا فلا دخل له في البحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواحد. اسم للزيادة. لكن في اللغة
الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأشخاص. وسواء كانت في عبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة خاصة،
وهي زيادة على القرائن والزواجبات والأس. زوائدها على القرائن والواجبات والسنن.

لنا لا علينا: أي مشروعة ينبغي أن لو معصاه. مستحق الثواب، غير مشروعة لغرضها حتى لو لم تأت هذا لا يلزم
عليه تركها للعقاب والملازمة. كما: شغل من حكمها. يثاب المرء: على فعله، لأنه عبادة، والعبادة سبب ليل
الثواب. ولا يعاقب: يخ. لم يره عن العزيمة والوجوب، وكذا لا يلام على تركه خلقه عن السنة.

بالشرع عندنا: همه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي، وهي أن من شرع في النفل سواء كان صوماً أو
صلاةً يلزم عليه إقامة عندنا، حتى لو أنسخه يلزم عليه القضاء.

لأن المؤذى صار لله تعالى مسلماً إليه، وهو كالتدوير صار لله تسمية لا فعلاً، ثم وجب نصيبته ابتداء الفعل، فلأن يجب نصيبته ابتداء الفعل بغاؤه أولى.

لأن المؤذى إلخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في الفعل فقد تذى حراً منه. وصار هذا الخبز مسلماً ومقوساً إليه. يقول: وجب نصيبته من التدوير ذلك لا يمكن إلا بإتمام الدائر، لأن التدوير واجب لأبعد حكمه ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن نقلاً بأن يكون شيئاً، أو صوم فإن تذى بعض التدوير أو بعض الصوم عليه أن يتدبر ولا يلزم. يقال: نعم، لأن بعض التدوير والصوم لا يمتدح حكمهما هو صومه لقوله تعالى: هو ذا يومئذ نخضع لأحكام الله ٢٣٢، فمن أقصد فعله أن يتفضيه لتكون فيه عناية.

وهو كالتدوير إلخ: أي: التدوير في الفعل مذهب عن التدوير قائده. صم لله تعالى تدويره للذكر، أي: يقول: قد عني أن أصوم، أو أعيى: كعنين، من غير احتياج إلى فعله والشرع فيه.

ثم وجب نصيبته إلخ: أي: التدوير والمؤذى صم كذا واحد منهما صم لله تعالى، أما التدوير فيكون مسلماً إليه بعض المدد، وأما التدوير فلا بد جعله بمحذور الشك، ولا شك أن ما يغيره قد فعلاً فهو مما يصير له تسمية، لأنه تسمية الوعد، ثم نصيبته بما لا ذكر وهو الدائر ابتداء فعل التدوير واجب متعلق به وبكم، ولكن يجب أداء الفعل في ما أتى الذي هو أقوى من التدوير أصيرة ابتداء الفعل أولى وأقوى، لأن الدوام وثباته على الفعل أسهل من انتدائه. والخاص لما كان في التدوير رعاية الذكر، وصحاً بالاتفاق. حتى يرمي على الدائر شروع الفعل بمحذور الذكر، من يجب رعاية الفعل الذي صم من يشغل بأن يتركه عليه إقامه أول من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإتمام أسهل من الاستدعاء، وقيل: متشابهي رتبة لا يرمي عليه الإتمام - أي: لو قصد لأوجب عليه الفضيلة لأن الفعل واجب أن يكون حال اليقظة على وصف الاستدعاء، فكذلك يجب عليه استدعاؤه لأوجب عليه تقاضيه. وقد ما روى أبو داود والترمذي عن أبي هاشم عاتق: لما كان فتح مكة جاءت عصابة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأقم هاج عن يمينه، فحاجت وشقة إقامه فيه شرابه، فلو أنه فشرط، ثم نازله لم هاجم فشرط منه، فقال: يا رسول الله لقد اضطرب وكس، حاشية؟ فقال: ها أكره تقضين شيئاً؟ فلهذا لا، فقال: لا مضرباً إن كان، فلو أننا - يقول: المراد عدم المضرب الأخرى من الإثم لما كان تركه لا يعصاه الله. وأما الغشاء فلأمر، ولما ما روى الترمذي عن عائشة: يؤذ قالت: كنت أنا وجعته صائمة، فمرص بنا طعام، فحشيشه فأكسنا منه، فقالت: حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمات، فمرص لنا طعام فحشيشه فأكسنا منه، فقال:

"فقد يا يوم! أحر مثلكه". (الترمذي، رقم: ٧٢٥٠)

[أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة. نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

[النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة لما استُشيع مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجزاء المكره بما فيه إلقاء كلمة الشرك على لسانه،

فأنواع أربعة: بالاستفراء، وبعده انقباض. إما أن يكون الرخصة محقة أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه عاراً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيته، فاصحح ما نؤمن أن التقسيم فاسد لمروج بعض الأقسام عن المقسب، وذلك البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه مجازاً. من الحقيقة: أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابته كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.

أحدهما إلح: أي أحد النوعين أحق بكون رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضاً حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر؛ لأن مغاير حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفاً. المجاز: أي يضيق اسم الرخصة عليهما بغير إلقاء. أحدهما أتم: في كونه مجازاً من الآخر، فهي لنفسين للآخرين لما عانت العزيمة من الجزم ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول سهل لما فانت العزيمة في جميع أنواع كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فيما استُشيع: أي عومل به معمنة المباح في سقوط الموانع، لا أنه يصو مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرم: فلما جمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكفر عنه عزيمة، وسع ذلك رخص فيه للمعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. مثل إجزاء المكره إلح: بأن أكره رجل بما فيه إلقاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلمت بكلمة الشرك أو قتلتك، أو قطعت يدك أو رجلك، فله رخصة بإحراقها على لسانه بشرط أن يكون فيه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والتقصير الدالة على الحرمة، =

وإفطاره في غار رمضان، وإتلافه ما من العزم، وجنابته على الإحرام: وتناول المضطر
مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى.
أي حكم هذا لو كان من مرضه

[النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض
والسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، ولهذا صح الأداء منهما.
ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالعزيمة.

- والحكمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكفة، عنها حتى لو صبر ومات مات شهيداً،
وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم لما فيه إلقاء على الإفطار في رحضة في الإفطار مع قيام الحرم، وهو شهود
رمضان والحكمة مع أن العزيمة عند الإفطار حتى لو صبر ومات مات شهيداً، وإتلافه إلخ فإنه إذا سكره عليه
يرخص له ذلك؛ لأن حقه يموت رأساً، وحتى الغير ياتي بالضممان مع أن الحرم والحكمة كلاهما موجودان، والعزيمة
فيه الترك، حتى لو صبر وقتل مات شهيداً، على الإحرام: حتى لو أكره الحرم لما فيه إلقاء على أن يجني على
إحرامه وله رحضة فيه، لأن حقه يموت رأساً، وحتى الله ناله مع قيام الحرم والحكمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو
قتل مات مأجوراً، وتناول المضطر إلخ: أي من اضطر بالخمسة فله أن يأكل ما من العزم؛ لأن حقه يموت
بالموت رأساً، وحتى المالك، مريض بعد بالضممان، مع أن الحرم والحكمة موجودان، والعزيمة عدم الأكل.

الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للمسلمين القائم حاز له دين، مع أن
الحرم وهو الوعيد والحكمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف أن الأخذ إلخ: حتى لو مات في جميع الصور
مات مأجوراً، وتراخي حكمه: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرحضة حقة، ومن
حيث أن الحكم سراح عنه كان غير أحق كفطر المريض إلخ: يعني أن المريض والسافر يرضى هذا في الإفطار
للعذر، مع أن السبب الوعد للصوم وهو شهود أشهر موجود في حقه، لكن الحكم وهو وجوب الأداء
تراخي في حقه إلى إدراك عدة من أيام أخر، ولهذا: أي لأجل فيه السبب في حقه.

صح إلخ: حتى لو صام ليلة القدر بغيره لما روى مسلم وأبو داود أن رسول الله ﷺ قال: حكمة ابن
عمر والأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر" [بخاري، رقم: ١٩٤٣] وهذا تفرع عن قيام السبب في حقه.
ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفرع على تأخر الحكم عنهم، إذ لو كان الوجوب قائماً في حقهما لزمهما الأمر بنفسه =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سبه وتردّد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمها بغير موافقة المستمعين، إلا أن يخاف اهتلاك على نفسه فليس له أن يبدل نفيه لإقامة الصوم؛ لأن الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الأول.

أن وجوب الصوم

[النوع الثالث من التجاز]

وأما أتم نوعي التجاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال

كما ذكره على ما عرفت في غير مقام، إذا أصر ومات قبل إفراجه، فالرخصة يلزمه الأمر ساقطة، وحكمه أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزيمة أولى بوجهين، أحدهما كمال السب، وثانيهما التردّد في الرخصة كما سبق. لكمال سبه. وهو شهوة الشهوة، وبأسر شهوة بالأجل غير مدع من التحصيل كذلك العمل، وتردّد في الرخصة يعني الرخصة إذا تكون أسيرة وليس لأصعب في الإطعام، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المستمعين وشركته مع سائر الناس، وإليه يشير قوله: والعزيمة تؤدي إلخ. فكلمات "عزيمة" فصول معنى الرخصة فيها مع شخص مميّز، أي الرخصة، وهو إقامة عن الله تعالى.

إلا أن إلخ استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن بعد العمل بعزيمة أولى في كل حال إلا أن يضعه الصوم، محيطة. فقط أول الاستعاضة، كما إذا كان معه جهاد أو مضاعف أخرى. سقطت أي متأخر إلى إقراره من أنه أصر، كما قال الله تعالى: فمن كان مريضاً أو عازلاً فليفرط به، ومن عاد في شهر رمضان. فلو كان شهر رمضان، وإليه يشير قوله: إذا أس من الرصاص في السفر. روي الشيخان: [عاري، ص: ١٢٤].

بخلاف النوع الأول: لأن الحكم لم يتأخر فيه عن السب. فكان الامتناع والعزيمة فيه حقيقة حتى لا يفتل. فلو مات كان مأجوراً، وقال الشافعي: إن في أحد قوليه والمشي وسعي من السب والأرداع واحد، إن الإطعام أولى؛ لما يوفيه ولو روي سب والشجدة، ولم يرد عن أبيه قال: سافر مع أبيه في رمضان.

فصام مضياً وأعطى بعضه، ثم يصب الصائم على الفطر ولا يعطى على الصائم. [ابن داود، رقم: ٢٤٠٠].
وأما أتم نوعي إلخ. يعني النوع الأول (من المستمعين) الذي قد أتم في كونه تجاز في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا، ولم يشرع في حقا من الجن اشغاله والأعمال المشقة كقضم الأعضاء، الخ.

فإن ذلك يسمى رخصة مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ ثمخص تخفيفاً.
أي منزهة في تلك الأحكام
 ذلك توسع والإسقاط

[النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فلما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، كالعينة المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السهم، حتى كانت العينة في المسلم فيه مفسدة للعقد، وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق

■ وكل لفهم بالتوبة وعدم حوار الصلاة في غو انسجده، وعدم التطهر بالتيمم، وعدم مخالطة الخائضات في أنهارها، وتحريم الشعوب، ويعرف في طهروم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة في شراء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أصلها، ورفعت عن هذه الآية تكرمها وتخفيفاً، والإصر بالكمس الشديد، والأعلان جمع على.

فإن ذلك أي وضع الأحكام الشاذة وسقوطها عما مشروعاً حتى لو عكسها نجماً ألباً وموتها. رخصة: حقيقة؛ لأنها مرع العزيمة، ثمخص تخفيفاً. يعني إنما سميته رخصة باعتبار أنه نسخ لبت تخفيفاً، وهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا المنس العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتم في كونه مجزاً.

وأما النوع الرابع فما إيج: أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكن مشروع في بعض المواضع، هذا صار انحصار في المجزأة وأدون فيها من القسم الأول من التسمين الآخرين. كالعينة: أي تعين المبيع وحضوره في بيع.

كانت العينة إيج: يعني العينة في عمة البوع شرط لثبث القدرة على التمسك؛ لأن الله تعالى عن بيع ما ليس عند الإنسان. روله الترمذي والشافعي وأبو داود معناه: ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصلحة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينة في المسلم مجاز، من حيث أنه لم يبق فيه مشروعاً أصلاً، إذ حقيقة الرخصة سنة على الشرعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخر من البيع، فلها شبهة حقيقة لم رخصة، فلذا صار أنقص في المجزأة، وكذلك: أي كسقوط العينة في المسلم سقط حرمه المهر ونسبة إيج.

[القصر رخصة إسقاط]

المكروه والمضطر^{الدين} أولاً للاستثناء، حتى لا يسهما العصر عنهما؛ وكذلك الرجل منقطع غسله في مدة المسح أصلاً لعدم مراعاة الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق المسافر رخصة إسقاط عندنا. وهذا قسداً، إن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه.

والاستثناء الثاني في قوله تعالى: **مَنْ ذَرَفَ عَيْنَهُ فَسَبْحًا**، فكذلك إذا ما سطر^{الدين} له بريقه (١٥٠-١٥١)، فعليه ألا ما مضى^{الدين} من قوله: **مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**، فكذلك قيل: وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة، فثبتت الحرمة والإباحة في حقهما، ولم يبق الحرمة مشروعة وعزلة^{الدين} العصر عنهما، أي عن الحدث والنية عند الضرورة، وإن لم يأكل نية ولم يشرب الحر في هذا الوقت وماتت عزلة^{الدين} فظلال اسم الرحضة على كدها وشرفها، من حيث لم يبق الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتها نية في حق يومها، تحصل له شبهة حقيقة الرحضة، فلما صار هذا القسم أنقص في الغلظة، وعن أبي يوسف^{الدين} وشافعي^{الدين} أنه لا ينقطع حرمة ولكن يواحد عما كتب في إجراء كلمة الكفر بالإكراه، فيكون من قبل القسم الأول من التمسك لأوليه، وبذلك قوله تعالى: **فَمَنْ اسْتَرْجَعَ مِنْ ذَلِكَ بَعْدَ تَمَيمِ الظُّلُمَاتِ فَبِحَسْبِ الْإِسْلَامِ** (١٥٢)، فظلال الغفرة دليل صريح على قيام الحرمة؛ لأن لغزها يترتب على ارتكاب التوبة، والحوادث أن المضطر قلما يكفي نفس الضرورة، والشكوك من هذا الغناء ممنوع، فعلى أن يرد لغزها بقوة^{الدين} شعور وحجم، ويظهر ثمة الخلاف بيننا^{الدين} لا يباح: لا يأكل حراماً، فأكدت في حالة الاضطراب بحسب^{الدين} عدهما، لا عندنا.

لعدم مراعاة الحدث إليه، لأن استدار^{الدين} القدم رخصت^{الدين} مراعاة الحدث إلى القدم، ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في نظارة الحكمة، فثبت أن غسل اليد هو العزلة، ساقط في هذا الموضع، فإطلاق اسم الرحضة عليه بمنزلة الخلاف، ولكنه ممنوع في حال عدم التمسك، فكان أنقص في الضرورة، فكانت كسقوط العزلة والحرمة فيه^{الدين} القدم، رخصة إسقاط، أي إسقاط العزلة حتى لا يجوز العمل بها.

الزيادة عليه وهو ارتكابه؛ وذلك لأن السب لم يوجب في حقه إلا تركه، فإن صلى في الظاهر أربعة كانت الأعيان زائدة، ولا يجوز خلط العمل بالعمد قصد، وعد الشافعي رخصة طرية، والأولى فيه العمل بالعزلة، وعليه قوله تعالى: **يَذَرُوهُ كَمَا كَانَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْقُضْهَا فَخَافَ أَنْ تُنْقَضَ مِنْ عَدْلٍ، إِنْ سَأَلْتَهُمْ لَظَنُّهُمْ أَنْ تُلَاقُوا السَّاعَةَ** (١٥٣)، على القصر بالخوف، وبني فيه الخياش، وبني للإباحة دون الوجوب، والحوادث أن -

وأما جعفر إسقاطاً عصباً مستنداً لا إلى دليل أرخضية وبمعناها أما الخليل فما روي
 عن غيره أنه قال: أنقص الصلاة ونحن آمون؟ فقال النبي ﷺ: **هذه صدقة تصدّي**
الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته. ^{في} اعتماد صدقة، ولتصدق بما لا يخلل التملّيات إسقاط
 محض لا يحمل الرد، **كالغزو عن القصاص.** ^{في} وما المعنى فهو أن الرخصة لطلب
 الرفق متعي في القصص، فسقط الإكسان أصلاً، ولأن الاختيار بين

= على المدح إنما هو طلب أنفسهم للشفقة ثم جبر الخلق أن عليهم ساحتاً في القصر. وفي قد انصرف تصانف
 لأبواب القصر عليه كما سئلوا، وما به من ثمة قصص بقوله: **وإن جاهدكم**
هذه صدقة إلخ. وهذا حدث بعض من أمه نزلت عن من الخطب، قلت: يؤيد ذلك حديث: **أن النبي**
صلى الله عليه وسلم إذا نزل في الحرب قال: «أول ما أتىكم في الغزاة» (١)، وقد من النبي ﷺ: **قال: «إن جاهدكم**
رسول الله ﷺ من حيث قال: «هذه تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» (٢) روى مسلم بلفظه (١٠٧٢) والترمذي
 مع فرق يسير، وأما حجة أيضاً أثر عن من الخطب: **قال: «هذه لكم زكوات وصدقات تصحون زكواتكم،**
وصلاة العطر زكواتكم، وصلاة الجمعة زكواتكم، كما من غير قصر عن سائر محمد ﷺ: أخرجه الترمذي ومن
سنة [رقم ١٠٧٣] وأثر من مثل ذلك: «قد فرض الله الصلاة على منكم في الغزو أوعداً وفي القصر زكواتكم،
وفي الحروب زكواتكم» (٣) مسلم بلفظه (١٠٧٨) وأثر عائشة: **قالت: «حدثت ابن عمر أخرجه البخاري.**

كالغزو عن القصاص، وحاصل الدليل أن النبي ﷺ أمر هذا القصر صدقة، والتصدق شيء لا يحل السلبك بوجه ما،
كالجور عن القصاص، ويرد ويكون سافهاً بعداً لا بد من الرد، حتى إذا وقف على قول العدو، وإن كان التصديق
في الظاهر بلا طاعة، فإن كان في ندم وإعانة، وهو الله تعالى فأبى بعده الرد، فعلى هذا بخلاف معنى قوله: «أقبلوا
صدقته»، فاصبح هذا كما يقال: **لا، بل بالترافع أي استدعي وسئل قال فاصبح من قول الشافعي: «سأل في الصدقة**
لاست إلا يقول التصديق عليه، وهذا قال: «اقبلوا فضل الله على ما كان.

وقوله: **«إن لا احتمال لتدبير»** احترام عن صدقة بأبواب على من غيره تدبير: **لأنه تخارج إلى قول: «يقول حتى**
يرد» رتبة لأن الله تعالى لا يخلل التملّيات من الرد، ولا يخلل من غيره، لأنه ما من من دونه دون رده، فلا يكون
 التصديق به إسقاطاً عصباً أن الرخصة لطلب إلخ. واحتمل أن الاستدلال على الرخصة على وجهين أحدهما
 هذا، وهو أن الرخصة للمدعة إذا ثبت في شيء ثبت الإقرار بعد في الإقرار عن الرخصة ومن الإنابة
 بغيره لأن المدعى أيضاً تصدق الله. أما فضل ثواب كما في الإقرار على إقراره كعدة لكم، ولم يصرأخر =

القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقاً لا يلبق بالعبودية، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة. والبسر فيه متعارض، فصار التأخير فيه لطلب الرفق، ولا يلزم العبد التأخير في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً.....

== ليس في الرخصة كموافقة المسكين في الصوم، وإذا لم تحقق هذه الأركان لا يتحقق السر في العزعة، فلا يكون للعبد الإدمام على العزعة بل نسقط العزعة، فيكون الرخصة رخصة إسقاط أي إسقاط العزعة، وقبحا عن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل التراب؛ إذ كمال التراب إنما يكون في إيمان العبد بجميع ما عليه، والمسافر قد خشي جميع ما عليه كالنهي أيضاً ليس به يسر آخر. فتبين الرفق والبسر في الرخصة خاصة، وهي مقصورة فقط على الإكمال برأسه.

لا يلبق بالعبودية إذا جدد يكون الإقحام على الإكمال حالياً عن المنفعة والفرض والعد لا يلبق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه صار مقدس، فلو فعل ما يشاء من غير دفع يحد إليه، وقصرة تندفع عنه، ثم أحاط من قياس الشافعي بك بقوله: بخلاف الصوم؛ لأن دليل الرخصة فيه لا يدل على إسقاط.

جاء بالآخر. وهو قوله تعالى: (فَاعْتَدُوا مِنْ يَمِينِ أَخْرَجَكُمْ) وقوله: (وَأَمَّا الْفَصْلَةُ) بالصيغة أي لم يكن في السر أن الله تعالى منصرف كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزعة فيه فبحرر للعبد أن يعمل بالعزعة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا هو سبيل. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر قوله: والبسر فيه أي في الصوم حين العمل بالعزعة. متعارض. ليس الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزعة أيضاً يسر وهو موافقة المستعين. فيه أي بين الإطعام والصوم. لعقب الرفق؛ فلا يكون الإقحام على الصوم حالياً عن البسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد القصر (على ما ذكره من أنه لا خيار إذا لم يتضمن الرفق لا يلبق بالعبودية) بأن العبد الذي أدركه مولاه لتسعة عشر بين أن يصلي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلي ركعتين. وهما الجمعة، فهذا غير بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسره في الظهر بل الفرق متعين في الجمعة دفعه بقوله: ولا يلزم إلح. ولا يلزم: النفس بتغيير العبد المتأخرون في الجمعة.

لأن الجمعة غير إلح. يعني: الجمعة والظهر أشراك متضادان، حتى لا يجوز أحدهما بنية الآخر، وبشرط لأحدهما لا يشترط للآخر، وإذا ثبت القاهرة فيحور أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فياعتد قصر مركبتين، وأما في الظهر باعتبار عدم الخطية والسعي، فلا يتحقق في أحدهما خاصة، وهو الأقل عدداً أي الجمعة حتى يتم اعتد حكمهم.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالاختيار بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى
 الرفق. ^{والجواب عن سؤاله}

[حكم من نذر بصوم سنة]

وعنى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر بخبر بين صوم ثلاثة
 أيام وبين سنة في قول محمد بن عيسى. وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجّع إليه قبل موته
 بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قربة مقصودة والثاني كسرة، ^{أي إن قول محمد}

والمقيم: وهو أربع ركعات. ثم أحد. حتى صبح بناء أحدهما على الآخر.
 لا يتحقق شيء إلّا: لعين الرق في الأقل عدداً فأصله. وقد يتأخر. يأنّ لا نسلم أن العبد غير ملّ لواجب عليه
 الجمعة خاصة عند الأذان، كما في آخر حتى يكره له التعلّف، كما في "عادة التحقيق". [رق: ٢٢٢]
 ثلاثة أيام: يعني عمر الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج. جواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل**
 المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت أقدار على صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة يبرأ
 بخبر بين صوم السنة، باعتبار أن نذر***، فعله وعاء سفره، وبين صوم ثلاثة أيام واعتبار أنّه كسرة بينه، فهذا
 نحو بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل لرفق في الأقل عدداً متعزلاً.

والجواب ما يه المتصنف بقوله: لأنهما أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام. حكماً. وإن التفق صورة؛ لأن صوم
 السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الرحمة والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والجزاء، فصيح
 التخصّر طلباً للرفق عدداً، وإليه يشير بقوله: أحدهما قربة إلخ. وهذا التحريم إما يتحقق إذا كان التعلّف بشرط لا يرد
 وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعلّف بشرط يرد وقوعه، مثل أن يقول: إن شفى الله مرضي ففعل كذا،
 فلا تخبر، بل الواجب عليه الإبقاء بالنذر. وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" احتراز عن موسر، فإنه لو كان
 موسراً لا يتعلّف في حقه اشكاف بصوم؛ فلا يتحقق (تحقيق) بين صوم السنة وبين صوم ثلاثة أيام، فلا يأنى التحريم

* فأصله. فيه إشارة إلى أن الجواب يتم ثلاثاً لمرجع في كل واحد منهما سواء كانا متعزلاً أو متعزلاً،
 فلا حاجة إلى إثبات التعلّف. فندبر. ** الأصل وهو التحريم إذا لم يتضمن رقاً لا يلبس بالمعزلة.
 *** نذر. أي قوله: إن دخلت الدار معسر صوم سنة.

وَيَوْمَ مَاتَ سَوَاءٌ، فَصَارَ كَالْمَدْفُونِ إِذَا جُنِيَ نَزَمَ مَوْلَاهُ الْأَقْلَ مِنْ الْأَرْضِ وَمِنْ
 نَوَافِلِ مَالِهِ سِوَاهُ
 الْقَبِيضَةُ، تَخْلَافُ الْعَبْدَ لَمَّا قَلَبْنَا.

باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والسهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هنا أي القصر والإتمام، سواء باليمين به أو سُدَّها على الآخر وتخلَّفا في المثلط والاسم، فلا تنضم انتخير
 رفقاً من يتبع اليسر في انتخير. فصار. أي ما ذكرنا من تعين انتخير في حق المثلط
 كالمُدْفُونِ إِذَا جُنِيَ حتى إلخ حتى ما ذكرنا من أن اليسر متخير في قصر المسافر فلا يبعد انتخير نظراً لسنة المدفون، لأن
 المدفون إذا جُنِيَ حادثة بالأنف ماله يناسل يلزم على الولي ما هو لأهل من القبة ومن الأرض عما لا يعلم الخمس؛
 لأن القبة من حَسَنِ الْأَرْضِ فتعين الرق في الأقل خاصة، كما يتعين الرق في قصر المسافر، فلا يتخير بين أداء
 قبضة المدفون وبين أرض الجنابة لعدم تحسُّس انتخير رفقاً.

لما قلَّ مرَّنه إما حتى حياية بخير الولي من دفع بعد يمين وفي الجباية وبغير دفع أرض الجنابة وإن كان قبضة بعد
 أقلُّ أو أكثر من الأرض، وذلك لما قلَّ في تحريم العبد المذكور في الجمعة من أن انتخير بين تشييق المغالرين بفقد الرق،
 وفي الحد أيضاً أمره متغيراً: أخذها دفع العبد بيمينه، والثاني دفع وأمس. وأما شلفاء صبرةً بمعنى: فإن أخذها
 ماله والآخر رفقاً، وعند انتخير لا يتعين أن يقر في الأقل عدداً، بل يتسمن كل واحد منهما رفقاً، فيبعد الانتخير رفقاً كما
 في العبد المذكور في الجماعة بفقد انتخير بين الجمعة والظهر المتعارفين رفقاً. ولما فرغ من الأصل الأول، وهو كتاب حفظ
 شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولمَّا ذكرنا تحريمها مشهوراً عند الأئمة انقضت عنه وشرع في نفسها.

السنة. قصة في اللغة الضرورة والعادة، وفي النسخ: نطق على المصادات الشقة التي يتبع بعضها التراب ولا يتعلق بتركها
 الخفاء، أيضاً يتعلق على ما صدر من أبي حنيفة عليه وسلم عدم الفداء، والفرق بينهما وبين الخفاء هو أن السنة
 نطق على فوته وعمله وسكونه بآية وعلى القول فصحاية وأفعاله، وأما ما قيل على فوته بآية حادثة في قوله
 نفسه كلف فبسته لتسليط الجميع، وعند الجمهور: السنة والخبر وأخذت معنى واحد، حيث يطلق كل واحد منها على
 فوته وفعله وسكونه. * ٦٠. وقال: قول الصنعاني والمدني وعلمهما وسكونهما. ونحو بعضهم الخفاء، بالرفع
 والمرفوع، إذ المنطوق أثر عمله وبصمهم فرق بين حديث واحد فقال: ما جاء به من أن من الصنعاني أو اتبعي
 فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأخبار الماضية مع سنة رسول الله ﷺ قوله (مذاهب) حادثة.

* سكونية والمراد بالسكونية أنه فعل أحد أم قال شيئاً في حصره فإذا لم يكن عليه بلى سكت وفرد؛ ويقال
 للأول: السنة القوية، والثاني: السكونية، والثالث: الضرورية والسكونية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا
 في بحث الكتاب

الباب لبيان ما يختص به السنن.
 أي باب السنة

[المرسل والمستند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومستند، فالمرسل من الصحابيٍّ محمولٌ على السماع،

ومن القرن الثاني
 المرسل وهم الصنفون

السنة فرعاً إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. يختص به السنن: ولم يوجد في الكتاب،
 كاليست عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضغط وأنتجعه، هذه الأبحاث كلها*
 لا توجد في الكتاب؛ لأنه مروي بخبر متواتر فقط. وإذا عرفت هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.

مرسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛
 لأنه إما يرسله الصحابيُّ أو التابعيُّ أو من دولهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو
 الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحققين فيسقط الستة إن كان من
 أثره أي من المصنف وهو المعلن، ومن صوره أن يمدف جميع الستة ويقول: قال النبي ﷺ. ومنها أن يمدف إلا
 الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

ومنها أن يمدف شيعه ويضيف إلى من غفوه، وإن كان السقوط من آخر الستة بعد التابعي فهو المرسل بأن
 يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لا يخلو إما أن كان السقوط باثنين فصاعداً مع التزالي فهو المفضل، وإلا أي
 إن لم يكن السقوط باثنين مع التزالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التزالي فهو المنقطع.
 ومستند: وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

فالمرسل من الصحابي: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولا يذكر شيعه. هذا إذا كان رواية الصحابي من
 صحابي آخر، وإلا فالإرسال عن الصحابي فهو متصور؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.

وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: مقبول بالإجماع؛ لأن إرساله بأسقاط صحابي متوسط بينه وبين-

* كلها. دفع لما يترجم أن التواتر ليس بمعصوم بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أمثاله فافهم بقوله: "كلها"
 والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لا توجد فيه. فافهم.

والثالث على أنه وضح له الأمر واستبان له الاستاد، وهو فوق المستند. فإن من لم يتضح له الأمر بسببه إلى من يتقدم منه؛ ليحمله ما يحمل عليه، لكن هذا ضرب من مزية يثبت بالاجتهاد، فلم يجوز النسخ بمثله، ومما مر اسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه، إلا أن يروي الثقات مرسله كما روى مستنده.

... لاني كثر: وذلك الصلواتي عملت عندي ما اجهلة لاعتقاد عهد الحديث الفرنسي منقول عنه الوجه، وبما قال الصلواتي: سمعت رسول الله يقول كذا أو فعل كذا، فهو مستند. والثالث: وهو تاريخ السبعين، وهذا هو المقصود الثاني وعنه به لأمر أي ظهر لنا أي واستبان له الإسناد طبعاً تركت الإسناد.

فأولك الحسد. عندنا، حتى يرجع هو عند المتروك به وبين السعد. وهذا القصد كما هو حجة ومقبول عندنا
كما أنك عند مالك. وأحمد بن حنبل. في إحدى الروايتين عنه، وعند أكثر المتكلمين. وعند أهل الظاهر،
والشافعي. لا يقبل إلا إذا نكح الحصة قطعية أو مكر صريح أو تلقته الأمة بمقبول. أو عرف من حال الرسل
أنه لا يزوج إلا عن ثقة. وبالحمله بما قلناه مقرر ما ينقضى به قبيل وإلا لا لأنه عند جهالة صفات الرزوي
لا يقبل حديثه. بعد جهالة صفاته وثبته في نظر الأول. عن دعوى كذا. في إرساله لم أسد حديثه إلى
نحصر بقصد في ذلك فلا يهمل هذا من سببه بل ليس كذلك

لم ينصح له الأمر: أي أنه حديث كمال الوضوح ما يحمل عنه أي تحمل حمله على من سمعه وبهرغ صدره من ذلك، فلما بدأ انصح عنده طريق الإساءة يقول ولا وسوسة: قال نسي تحفظ كذا، ولما كان يريد أنه على هذا يعني أنه يجوز به الريادة على الكتاب كما يجوز على غيره، ونحوه قوله، وذلك لأن المرسل لما كان فوق المسند والمسد نلناه أقسام: الثبوت والمشهور والأخبار، فإن ما نقل المرسل على جميع أقسامه فلا نقل من أنا معوف عنى أدرك الأقسام وهو الأحاد، فإذا ردت مرسته عن الأحاد فليس المشهور إلا لا وسوسة بهما، والمشهور يجوز به الريادة عنى انكتب دفعه بقوله: يمكن هذا الم قولهم يجوز: ريادة التي هي في معنى السجدة، فونه يؤدي إلى الريادة على الكتاب، لأن الريادة والإحهاد، وهو غير جائز خلاف المشهور، فإن مزجه فونه يسبب الإحهاد بل ينشأ

دوت هؤلاء أي مراسيل من بعد النجاة والثامن وتسعون، والمرسل جمع المرسل، والباء للإشباع كما في
المرسل، وفي العربية أنه اسم حسن الكلام، اختلف فيه، أي فيما ذكر من مراسيل من غير هؤلاء، وهذا
مسم ثلاث منه، بعد بعض مشايخنا مثل الأكرحي بقوله: ذلك من جملة نقول مراسيل القرون الثلاثة توجد في
من بعدهم، وهي الفسط والعقداء، وقال جيسر من أنباء: لا تملك لأن بعد القرون الثلاثة زمان قصير، ولم يتجدد
فشي جزأ من العهد، يروي الثقات من مله الخ، فحينئذ يقل مراسيله أيضاً بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة.

مثل إرسان محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي رحمته: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب رحمته، فإني كتبتها فوجدتها مسانيد.

[الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يترقهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحديث إلى أن يتصل...
أي توافقه
على عدم الترم
عدي ذكره أع

وأمثاله: مراسيل محمد وسننائه عند لقاءات مقبولة أقول: ذكر محمد في أمثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالانفعال. لا أقبل: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسى، وهو مرسل من وجه ومسد من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة لأن المرسل ساكت عن حلي الراوي، فلا سند ناصر، والمساكن لا يهاون الضابط، فيقال وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: لا تحاج لا بولي. أسند إسحاق بن عيسى وأرسله شعيب [في حدود سنة ٨٥-٩٠] وما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في مسد.

أقسام ثلاثة: لأنه إما مروني رواية مع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، أو لا، وعلى الأول إما يسوي فيه جميع الأئمة من أول ما بدأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا المائل أو لا، من يصح كذلك بعد القرن الأول، معنى اثنين الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الثاني الثاني هو غير الواحد. والتواتر في اللغة تابع أمور واحدة بعد واحد من أئمة من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَأْتِكَ أَشْءٌ مِنْكَ إِلَّا مِنْ بَيْنِ يَدَيْنِ﴾ (سورة: ١١)، أي متابعين واحدة بعد واحدة، وفي الاصطلاح هو غير جملة يمدد نفسه العلم بمصدق، ويثبته المصنف بقوله: وهو ما يرويه إلخ.

لا يحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً لبعض، فالحكم اشتراط العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: ثمانية عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أمانة التواتر ولا يوجبهم: أن يجعل هذه الجملة تسمى أقواله: "لا يحصى عددهم" فيكون موافقاً لجمهور.

وعدهم: يشتر إلى اشتراط العدد، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. وتباين أماكنهم: أي تسمدها، وهذا يلزم إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور للحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها تقصع للاحتيال، لا لأنها شروط حتمية، ولا كان لغير هذا بيان التواتر من السنة لا التواتر المطلق زاد فيها آخر. إلى أن يتصل إلخ. أي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقاً بعد طبقاً بأن يسوي فيه جميع الأئمة من السابق إلى علي عليه السلام حتى لو انقطع ذلك العدد في فرد =

برسول الله ﷺ، وذلك مثل نقل القرآن، والصنوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الركاة، وما أشبه ذلك.

[الحديث المشهور وحكمه]

وإنه يوجب علم اليقين بمسألة العيان عملاً ضرورياً، والمشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم اشتهر، فصار ينقله قوم لا يتوهم نواظرهم على التكذيب، وهم القرون الثاني ومن بعدهم، وأولئك قوم نفاث أئمة لا يهتمون،^{أي رغب في تصحيح}^{فيهم}

• الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. وما أشبه ذلك: فالجرح والتعريف، هذا مثال المطلق للبراهن، لا لتواتر المسنة، لأن في وجودها اختلاف، فحين لا توجد، فيقال: هي "إثبات الأصالة بالثبوت" [البحاري، رقم: ١٠٠٠]، وفيما عليه على المعنى واليمين على من أنكره. [المعتمد رقم: ١٠٠٠] يجب أن للشروط الصحيحة للموافقة ثلاثة، كلها يرجع إلى المحققين. الأول: بعدد ما بلغ في الكثرة إلى أن يجمع الاتفاق بينهم، والثاني: على تكذيب سادس، الثاني كونه مستنداً لذلك، غير على الجنس، فإنه في مثل حيث لا يفيده قطعاً، فثبت أن يكون ذلك متواتراً في جميع الطبقات مساوية.

علم اليقين (خ) أي يحصل من اتواتر اليقين فلا تكسب وعرف كما يحصل من مشاهدة العيان، لأنه يحصل لمن لا يتغير على النظر كالتصديق، وتفسير المقام أن البراهن والمسألة قائمة، إن المتواتر لا يفيده اليقين أصلاً، بل يحصل منه الفرق، والجمهور على أن يفيده اليقين، ثم احتسبوا الضروري هو ثم نظري، فالأكثر من على أنه ضروري، وقال أبو القاسم الكوفي وأبو الحسن المصري من المعتزلة، وهو مكره للاحقة من الشافعية، إنه استدلال أي نظري، وقال الغزالي، إنه قسم ثالث، وتوقف الترجيح والأدوية، ولما أن يجد من أعين العلم الضروري بالبلاد المتعددة كعكة ومصر، كما لقد لعلم بالبحر والسموات فلا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالاعتبار، وأنه لو كان نظرياً لاستبحر إلى ترتيب استدلالات، واللامر منصف لحصوله من لا يتقدم على ذلك كسما.

حديثه أي الثالث، وإن قيد بشهادة في الفرق الأول والثاني، لأنه لو لم يشتهر في هذين الفريقين من في غرور في بعضها لاستبقى مشهوراً. ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذه الرموز لكثرة استدوين، ولكن لا يقال لها مشهور، وما كان يتوهم أن الخبر المشهور عن ما قلتم إنما اشتهر بعد الفرق الأول فما رجع ترجيحه على لأحاد، لأنه أيضاً كان غير مشهور في الفرق الأول، وإنما لمرة بعد الفرق، إذ هو منشأ ذلك دفعه قوله: وأولئك بلغ وأولئك، أهل القرن الثاني والثالث نفس غلوهم لا يهتمون بالاعتناء والتكذيب، لأنه يسهل قال: لهم غرور قوي ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم. [البحاري، رقم: ١٠٠٠]

[خبر الواحد وحكمه]

والتابع في صيام كفارة يمين، لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة ^{ومثل رواية} سقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد ^{كثرة عدد الشبهة} أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة.

= وفي في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند المتواتر، مثقال ليس على ما ينبغي.

المتبع في صيام الخ لأن في رواية عبد الله بن مسعود: "بعدت تصيام ثلاثة أيام متتابعات"، [مسلم، رقم ١٣٩] فربط بلفظ "المتتابعات" على الكذب لكن فراغته مشهورة فيحوز الرواية هنا على نكاح، وما كان توهم أنه لا يحل الزيادة على الكذب، بأخبار المشهور، والزيادة سبع، ونسخ إما يكون بالتواتر فيسفي أن عهد المشهور علم اليقين كالتواتر، دفعه بقوة، لكنه أي الخبر مشهور.

به أن يكون من الأحاد. علم اليقين خلاف المتواتر، فلا يعد مشهور إلا على شخصانية.

يرويه الواحد أو اثنان، وفيه رد الجبائي وغيره من المنزهة حيث انشروا المحدث فيه، وأيضاً وفيه شرط أن شرط هذه الأربعة، بعضها لا عية للعقد فيه سواء روى الواحد أو الأربعة.

دون للمشهور والمتواتر في تحريم إدواء، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسنى عدم الواحد بشرط أن لا يسمع كثره كثره المشهور والمتواتر، فلا يتوقف أن خبر الواحد ما رواه واحد، وحكمه أي خبر واحد، بحسب بعض به شامة شروحه أربعة في نفس الخبر وأربعة في الحد. أما الأربعة في نفس الخبر فالأشكال فيها ما أنه في قوله: إذا ورد الخ.

إذا ورد. ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للحديث والسنة المشهورة، فبالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للحديث، فربه أو كان مخالفاً لبعض الكتاب ولا يمكن تأويله غير تصف لا يصل ذلك الخبر مخالفاً وكذلك إذا حدث عن عبيد الكتاب أو ظاهراً لا يجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على إحصاء عدد خلافاً للشافعي في حصة الأصحاب، ومثاله ما روى أنه يقول قال "تم من" ذكره فليوسماً [ابن دودورهم، ١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: "وإن من يحب أن يظفره" (التوبة: ١)، فإنما ذكرت في الاستحسان فالحال وهو لا يمكن إلا من إخراج، فلم كان من المذكر من حدث ما ثبت انقطاعه بالاستحسان، فأصل. وكذا قوله في "الأصالة إلا بفائدة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: "فإنما أنا منكم" (الزمر: ٢٠)، فلا يترك العلم بالكتاب بخلاف هذه الأحاديث، والتي لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة، لأن خبر المشهور أقوى منه، فلا يصلح إحصاءه، عترك في مقالته. ومثاله ما روى أنه يقول في =

في حادثة لا تتم بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة عليهم السلام الاختلاف فيها، وترك

أي في الحادثة

الحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعى في المخير.

تلك الشروط

[شروط أربعة في المخير]

وهي أربعة: الإسلام والعادلة والعقل الكامل والاضبط،

■ يشاهد ويؤمن فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله تعالى: "الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْبَيْتُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ".

[المترى، رقم: ١٣٤١] وإذا انحوت مخالفة بالخبر المشهور فمخالفته بالتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون

في حادثة لا تتم بها البلوى إلخ.

لا تتم بها البلوى: لأنه إذا كان مما عم به بلوى فلا بد أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا

تواتر القرآن، واشهر أخبار البيع والنكاح والطلاق. ولما لم يشتهر عنيماً أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب

أبي الحسن مكرهى وجميع المتأخرين ساء، وقال الشافعي رحمته وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سند، وإليه ذهب

أهل الحديث، وذلك مثل حايث الجهر بالسفلة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر.

وترك الحاجة به: أي خبر الواحد. حاصله لا يكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة فهي

ورد فيها ذلك الحديث، إذ عتد ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يمتنع أسددهم لهذا الحديث علم أنه ليس بمات

حديثهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند سئ الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتأخرين

من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وعمرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ما روي عن زيد بن

ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "الطلاق بائناً"، فالصحابه اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر

وعائشة عليهن السلام إلى هذا كما هو قول الشافعي رحمته، وذهب علي وابن مسعود عليهم السلام إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو

مذهبنا، فلم يكن ذلك الحديث ثبناً عندهم لاستحج بعضهم به لغيره، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والظن بل القطر، وذهب أحمد وأكثر الحديثيين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد

في أنفسنا من إحصاء لإحاديث، ووجوب العمل إنما ثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل به البلوغ. والاضبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، فم فهم معناه، ثم حفظه ثم

الثبات عليه، أما الإسلام فلا أن الكفر يورث قلة في الخبر لمعادولهم وسعهم في تحوير الدين بإدخال ما ليس منه

فيه، وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين فلا أن الفاسق لا يبالى بالكذب، فلا كان عدلاً بترجيح الصدق منه، وأما

كمال العقل فلا أن الخبر خصوصاً في الدين لا ينادى كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلا أن الصدق لا يحصل إلا به.

فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه ولذي اشتدت غفلته خلقة أو مساهمة أو مجازفة.

[حكم المستور]

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في المصدر الأول على ما نبين، وروى الحسن بن علي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه: الاستحسان المستور

بخبر الكافر، فتفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام، والفاسق، أي لا يجب العمل بخبره لعقدان شرط الثاني وهو العدالة، وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لتفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بأن كان سهو وسياه تغلب من حفظه أو مساهمة أي عدم المبالاة بالسير واستغناء مجازفة أي التكلم من غير حجة وبغفلة لعدم الشرط الرابع وهو الضغط.

ففي هذه الشروط الأربعة غم أن توجد في الرقوي ظاهرة، لأن المستور لا يقل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور إلخ. والمستور الذي لا يظهر فسقه وعدالته في باب الحديث إلخ. وحجته بقوله "في باب الحديث" عن باب القضاء، إذ القاضي أو قاضي الشهادة المستور حار عن أي حنيفة دخلت إلى ظاهر العدالة، لأن السلم ظاهره العدالة، وهذا خلاف من كان مستورا بالإسلام أو العقل أو الضغط، حيث لا يفي بالقضاء ولا في الحديث، إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء فاقهم.

إلا في المصدر الأول، أي لا يكون حكم المستور حجة في جميع المصادر إلا في المصدر الأول، وأرد به قرن الصحابة والتابعين وتابع التابعين، وهو المستور من القرون الثلاثة يكون حجة شروط على ما نبين من أن قاعدة أصل في ذلك الرمان بشهادة أبي نعيم بقوله "خبر القرون فرني ثم اتيس بلوهم ثم تغين بلوق" رواه البيهقي، (رقم ٦٦٥٨)

فهذا يبين من صدق الترخ، وتعديله لقوى من تعليل غيره، وروى الحسن بن علي بن فضال أنه سمعه يقول: مثل العدل إلخ. وهو الظاهر من منعه وهو أنه يجوز انعقاد شهادة المستورين إذا لم يظهر أن العدالة صاهر من المسلمين. مثل الفاسق فيه: أي صاهر بخبره عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر لشدة الصلاة ولم يجد ماء إلا في بناء فقال: حل وهو مستور. حال: به بحس، لا يقلل خبره إلحاقاً بالفاسق، نعيه أن يوصف من ذلك الماء.

* العقل: قد قيل كيف يستدل العقل؟ إذ البلوغ أقوم مضاعف، والشيوخ أمر صاهري لا يستر في حق من لم يره فتدبر.

[خير الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمته في الفاسق يخرج بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع رآه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق وتيمم فهو أحوط ^{أي للمعم} للتيمم، وفي خير الكافر والصبي والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك ^{بذلك الماء} عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خير كل محيز؛ لعدم الضرورة الداعية إلى سقوط صائر الشوائب،

وهو الصحيح: لظهور النقل فيما بعد العصر الأول فلا يحد على قول المستور ما لم يظهر عدك مع من الأصل في الماء هو الظهور. ولما فرغ من المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد رحمته يحكم السامع رآه: أي جعل السامع رآه حاكماً فيخرج. يتيمم من غير إراقة الماء: فلا يجوز له الرصوء من ذلك ثلث؛ لأن أكبر الرئي فيما لم يوثق على صفته، كالقنن صبر الفاسق لا يحد به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره. أحوط للتيمم: لاحتمال أنه كاذب في حبره، فحينئذ لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، والاحتياط أن يرى الماء ليس عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم بيقين وإن كان أكبر رآه أنه كاذب في حبره، وأما لو أخبر الكافر والصبي والمعتوه بحكمه ما بينه المصنف بقوله: وفي خير الكافر رحمته ولا يتيمم: لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاماً، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفضل: لأن احتمال الصدق غير منقطع عن حبرهم؛ لأن الكافر والصبي والمعتوه لا ينافي الصدق؛ وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضأ بالماء، فحينئذ لا يرى الماء أولاً ليس عادماً له ثم يتيمم. التي تنفك: عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تجري فيها المحصرات، فإن في تلك المعاملات لا يتقبل الشهادة بغير الرواية والأهلية، ولنظ الشهادة والصدقة، وكذلك احتراز به عن المحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كتميز التوكيل وحصر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطَي الشهادة إما العدالة وإما العدة اعتباراً لمعنى الإلزام وعدمه. كالوكالات: بأن قال: فإن وكذلك. والمضاربات: بأن قال: فلان جعلك مضارباً. والإذن في التجارة: بأن قال: لعبد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خير كل رحمته كل محيز: عدلاً كان أو غير عدل، حياً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، حتى يهل نحو فاسق والصبي والكافر لو جهن، أحدهما ما بينه بقوله: لعدم الضرورة رحمته صائر الشرائط: المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والقبض.

فإن الإنسان فلما يجد المستجمع لتلك الشروط يعني إلى وكيله أو علامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر، ولأن اعتبار هذه الشروط ليرجح جهة الصدق في الخبر فيصالح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطها في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر حيز القفاس في حل الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيد بأكثر الرأي؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم تنقيبه من جهة العلول، فوجب التحري في غيره للضرورة،
 أي أنه

المستجمع لتلك الشروط إلخ: فلا يترد في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط تعطلت الأثر ووقع الغش ولا فصل مع إلخ: هذه مقدمة أخرى لبنا لزوم الضرورة، وذكول كانت بيان للضرورة. ولما حصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر، بخلاف ما إذا أخبر العبد بنجاسة الماء جهداً لا يقين به، لأن عمله أولاً يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليس بالضرورة لأثره هنا حتى يعمل بخبره، فلا يعمل بخبره غير الخبري، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لأمر فيه، ولا ستر من يعمل بخبره، فلا يعمل به، وإنما ما به بقوله: ولأن إلخ. وذلك أي اعتبار هذه الشروط يصلح أن يكون ملزماً إذا يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين. فشرطها في أمور الدين: لا يتعلق به من اللزوم، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنه لا إجماع فيه. كما ترى أن التوكيد واجب لا يلزمها لإقدام على التصرف، وإذا لم يكن فيها إجماع فأي حاشية إلى اعتبار تلك الشروط. وإلى أشار بقوله: دون ما لا يتعلق إلخ أي شرطاً لذلك الشرط فيما دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، التي تنفك عن معنى اللزوم كالوكالات، والمسلمات، وما كان يرد أنه لما فتنتم، تلك الشروط شرطها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لم عليكم أن لا تقبلوا، أي العبد، كل الطعام وحرمة لأهلها من أمور الدين، والقاسق لا يوجد فيه شرط إدراكه أحاط عنه بقوله: وإنما اعتبر إلخ.

لأن ذلك: أي الموقف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة. أمر خاص. بالسبب إلى رواية الحديث، أي ليس الأمر تمام يقف عنه جميع الناس على أمر خاص قد يقف عليه فساد حجة فحيد لا يستقيم إلخ. لا يستقيم تنقيبه إلخ: بخلاف الحديث، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامة الناس، فيمكن لأحد من العلول مهم للضرورة. حاصل الجواب أن خبر القاسق في حل الطعام وحرمة إنما يقف لأجل الضرورة، وهي عدم استفادة الباقي من جهة العلول لكونه أمراً خاصاً.

وكونه مع الفسق أهلاً بشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بخره ما يلزم غيره: إلا أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن: وهو أن الماء طاهر في الأصل، فلم يُحمل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وهم غنية، فلا يفتار إليه بالتحرّي.

أي إلى خبر الفاسق

[خير صاحب الهوى]

أما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تقتل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس إليه؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول،

الذي أشبهه به

وكونه أي إن ينس لأجل الضرورة ولكن الفاسق مع الفسق أهلاً للشهادة حتى وفسى أقصاه بشهادته بعد وانتفاء التهمة: أي تخية الكذب عن حرمه ما يلزم غيره من الانحساب والافتراء، فلا يكون حرمه سبباً على العمل به دون أن يلزمه أولاً من آخر ما يلزم غيره منه، بخلاف الكافر ونفسه حيث لا يعمل حرمه في حل الطعام وحرمه أيضاً؛ لأن الكافر ليس أهلاً للشهادة على المسلم، والنفس ليس أهلاً للشهادة أهلاً، ومع ذلك فعدة الكاذب غير مأموع عن حرمه حيث لا يلزمها ما يلزم غيره، أما الكافر فوله غير مختص بالشرائع، وأما النفس فله غير مكلف، ولما كان مرد أن الضرورة لما تحقق، في قول حرم الفاسق في حل الطعام وحرمته يجب أن يقال حرمه من غير وجوب التحري في حرمه أحاط بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلى غير لازمة: في قول غيره في حل الطعام وحرمته.

الماء طاهر إلخ: وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهر في بدء الحقيقة، وإما بهر منهما الحاجة بسبب غرضه، وإذا كان كذلك فمن يعمل بفسق مفسد، بل عتو من وجه حيث لا يجر حرمه منو التحري فيه، وما كان يؤهم أنكم كما قسمه نحو الفاسق، في حل الطعام وحرمته مع التحري مكلف ينبغي أن ينس عنه في الحديث مع التحري، دعه بقوله: ولا ضرورة إلخ. أصلاً مع التحري ولا هو التحري وهم غنية من غيرهم، فلما سعى الضرورة برأسها بما بالتحري: لأن قول حرمه من الضرورة، وإذا تعددت الضرورة انصب بمفعول رأسه.

الهوى وأهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية شرع فالمذهب المختار: في قول روايته وإدع فيها، انتحل الهوى: والانتحال: الغش الخلقة، وهي الملة. وإختصاص أن صاحب الهوى إن كان من أعد جوده ملة ومذهب ودعا الناس إليه: أي إلى الميول الذي أشبهه ملة لا يقتل روايته في ذلك؛ لأن احتياجه: أي بحارمة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول: أي كالكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد.

فلا يؤقن على حديث رسول الله ﷺ.

[خير الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خير الواحد حجة قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، كان حديثهم حجة، يترك به القياس، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

= في تفرق الضالة حيث يدعون الحديث على مز سرفالم وينسبونه إلى النبي ﷺ فلا يؤقن: أي لا يقبل صاحب الطوى أو أمين على حديث رسول الله ﷺ. وتصل المقام أنه لا يصح أهل الطوى بما أن بلغ اعتقاده إلى الكفر، كملالة الروافض والحسنة أو لا، فإن كان الأول قد احتلف فيه، فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة ينسك بالاسلام، وذهب الأكثرون إلى رددها؛ لأنه كفر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا فروية، واحتلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الشافعي ومن تبعه: لا يقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه حاسق لا يثبت بالعصبة، فكيف يثبت على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما فروية فبعد البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لا يقبل إذا كان اتخذ هواه ملأ، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وبه رضى المصنف في المن والاعتصام، ونقل عن أبي اليسر بن أحمد إن كان يكفّر لا يقبل حديثه، وإن لم يكفّر فإن كان ممن يجوز وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا ينسب غيره لتوهم الكذب كالتركيز.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قوة روايته وكثرته واتصاله واعتصامه شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع. في الاجتهاد. كلمة "في" بمعنى اللام، والنهي أن لا تقدم على غيره درجة لأجل الاجتهاد.

والعبادة الثلاثة: والعبادة جمع عدل، مرحّم عبد الله، وأمرّد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن زيد بن عبد الله بن مسعود، وقال لكريماني: العبادة أربعة: عبد الله بن زيد وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص. يؤيد اشتهار بالفقه والنظر: مثل أبي من كعب وأبي الترداد يؤيد يترك به القياس: خلافاً لذلك؛ لأن عنده القياس مقدم على غير الواحد إذا علمه. كما روى أن أباهرمة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليفسد، ومن جملة من نوحاً". (زوائد أبو داود) رقم: ٣١٦١ والترمذي [رقم: ١٩٣] وابن ماجه [رقم: ١٤٦٣] وابن حبان والبيهقي وأحمد، وقال أحمد: لا يصح في هذا الباب شيء =

[خير الراوي المجهول]

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحديث رواه أو بخديثين، مثل وابصة بن معبد، وسلمة بن يحيى، فإن روى عنه انسلف وشهدوا بصحته، أو سكنوا على الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا،...

ثم ذهب الخليلي، ومالك بن أبي أنس، والصفار، وغيرهم إلى أن كان لسنن أبي حنيفة، وإن شاء، روىها وحدها من غير، وإن شاء، لمسكها عدلاً بظاهر الحديث.

فإن علم أن هذا مدح عيسى بن أبي، وأما عبد الكريمي ومن تبعه من أصحابنا ليس فيه الراوي شواهد في الحديث على القياس، بل ينفي عنهم كل حال ضبط إلا ما يكن محالاً للكتاب والنية المبررة، وبعده على القياس، وعدا عن الحق المثل، وإن مال أكثر العلماء، وهو المأثور من تصحيحه والكنز.

مجهولاً أي في رواية الحديث والعادة لا في الحديث من حيث لا يعرف، بل في الحديث رواه أو بخديثين، فحاله لا يعلم عن جهة أصنام، فإن روى عنه إلا ما هو نفسه لأول من الأقسام الخمسة المصنوع فيه من ما ينعقد، وإليه: عده من النسب إلى أبي، المعروف بالعلم والعادلة والصدق، من مقبول ويقدم على القياس فيه أي في حديثه، بل بعض ورثه البعض مع نقل الثقات عنه، فحاله من قسم الحديث.

هكذا في أي حديث معروف، حتى نقل وبشاه على القياس عندنا من ذلك المروءة المبررة من من معروف، فإن أنه مثل من روى فروج مرة، ثم يصرح لها صدقاً ولم يزل لها حتى مات، فبأن ابن معروف، عاشت صدقاً - أنها لا تكسر* ولا غصط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام بعض من مبان الأسحفي فقال: فبأن كان في روى بنت واشتد شرافة من من، فقصت، فخرج ١١٨ ابن معروف (١١٤٥) أي لم يعلم لها الميراث على روى. وقال: لا خير، ولا صدق، لها، وبغيره، لعله عده برأيه، وهو أن الميراث منه، عده لها سلاً، فلا تصحیح بحالته فيه* كما لو قلناه قبل الميراث ولم يسم لها ميراثاً، فالتصحيح، بل يعمل فاحشاً به على أن وهو فاحش، وبرأه هذا الميراث، يكونه مثلاً، وبغيره القياس عليه.

ومن حديثه هذا حديث الألف الثاني، روى هذا الخبر عنه، مثل ابن معروف روى من القرن الأول، وبعبارة ومروى ويقع في صدر المجلس من القرن الثاني، فبأن روايتهم عنه وعملهم مجرد تواتره، مع أنه مؤيد.

* لا تكسر: تركت المسامحة، وبعبارة الزيادة: * هذا المرافقة.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. وإن كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقبل برده ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحمل العمل به لظهور الضيق، فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والشهور علم الظمانية، وخير الواحد علم غالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لا يعني من الحق شيئاً، والمستنكر منه في حيز الجواز للعمل به.....
أي المستنكر

وإن لم يظهر في إجماع هذا هو القسم الرابع، فلا يجوز به العمل إذا سأل، القياس؛ لأنهم لم يكونوا يرقون الحديث الثابت عن النبي ﷺ ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردوه وتركوه علم أهم لقبوه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال تركه. ومثله ما روى الترمذي عن الغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوسي لأننا على عهد رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: لا سكنى لك ولا عقد. قال سعيد: فذكره إبراهيم فقال: قال عمر: لا تدفع كتاب الله وسنة نبيه ﷺ يقول امرأة: لا تدري أجمعت أم نسيت؟ [رقم: ١٨٠] وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة، فلم يكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكر.

جائز: بشرط أن لا يتخالف القياس بل يكون موافقاً له، وإفادته إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لا يتضح الخصم فيه من قطع عن الحكم، كما يتمكّن في القياس. ذلك الزمان: أي المصدر الأول، قال النبي ﷺ: "خير القرون قرني ثم قدس بلوهم" الحديث [ترمذي، رقم: ٢٢٢٦] في زماننا: في أهل هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما عرّف الضيف من هذا الحُصْن كلامه وبُين حاصله فقال: فصار إجماعاً. فصار المتواتر إجماعاً، ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الظمانية: وهو العلم الحاصل في القلب بحسب جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جداً بخلاف اليقين حيث لا يشمله وبخلاف المستنكر، كما ستعرف. غالب الرأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراء به الظن، وإن قلت: ما تفرق به وبين علم الظمانية؟ قلت: فرق ظاهر؛ إذ في الأول جهة إعدام مروج حد، وفي الثاني أيضاً مروج لكن لا ينكسر بذلك الترجية. فهو أقوى من الثاني. بهيئ الظن: أي الوجه، وهو ما كان علم الثبوت فيه راجحاً. لا يعني: أي لا يعيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لا يجوز به العمل كما مر.

والمستنكر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقبل برده ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي
 بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والحدِيث ظاهر لا يشمل الخفاء عليهم،
 ويحتمل على الانسحاب.

دون الوجوب: إذا هو بعد علمه بساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيحور به العمل وعدمه اعتباراً للعاينين، وهذا
 هو الحواز. ولما مرغ من بيان التفصيلات شرع في بيان طعن بعض الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال:
 ويسقط إلخ عملاً: بأن سئل مخالفته مما هو خلاف يقين. بعد الرواية: وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة
 الحديث قولاً أو عملاً والمخلاف يكون قطباً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق، لأن مخالفة لا تطلو إما
 أن يكون لتكون الحديث موضوعاً أو مسوغاً أو لقلة المبالة والتهاون بالحدِيث أو لغلطه وسببه، وعلى كل حال
 سقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولى فظاهر، ولما في الآخرى يسقط حدائق المشروطة.

قولاً: "مما هو خلاف يقين" احتراز عن المخالفة التي لا تكون يقين، كما إذا كان الحديث محتلاً للمعاني وأخذ
 الراوي أحدها، فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون
 فعلها، أو لا يعلم تاريخها أي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المحتالفة لا يضر أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلا
 يمكن أنه كان ذلك مدعيه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لا يعلم تاريخه فلا ينال الحديث حجة يقين في الأصل،
 ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل. ويحتمل على أنه كان قبل الرواية لأن الحمل على أحسن
 الوجهين أولى. أو من غيره: عطف على قوله: "من الراوي" أنه يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

والحدِيث ظاهر إلخ وإنما قيد بقوله: "والحدِيث ظاهر" احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه
 لا يوجب جرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالفهقهة في الصلاة، حيث خالف فيه بعض الصحابة، ومخالفته
 لا يندح في ذلك؛ لأنه من الحوادث الدالة التي يمكن حقائقها عليه.

ويحتمل إلخ: عطف على قوله: "يسقط العمل بالحدِيث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من
 الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا
 ظهر المخالفة من الرزوي، ويحتمل هذا الحديث على أنه مسروح. مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت
 أن النبي ﷺ قال: "معدوا عني، معدوا عني، قد جعل الله من سبيل، البكر بالبكر جلد مائة ونفرية عام،
 والنسب بالثيب جلد مائة والرحم". [رغب: ٢٤٦٤] وفي معناه ما روى [البحر: رغب: ٦٨٢١] وفي معناه ما روى
 البخاري، فتمسك هذا الحديث الشافعي إلخ، وجعل النبي ﷺ إل عام جزءاً من الحد. وعن يقول: إنه قد ظهر
 المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، نعم أنه مسروح لا يعمل به. ■

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه، وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف ^{أي الحديث} بالله خلافاً لمحمد ^{أي الحديث} بالله، وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها، قال أبو يوسف ^{أي القاضي} بالله: لا تقبل، وقال محمد ^{أي الحديث} بالله: تقبل.

[حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي

= وإلا كيف يظن بكار الصحابة أنهم عمالوا رسول الله ﷺ كما روي أن عمر بن الخطاب رجل فارتد ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، كما في "مصنف عبد الرزاق"، (رقم: ١٢٣٢) عنه: في الشيخ: أعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت علي، أو ما روي لك هذا الحديث قط، ومحمد يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعيين ضروري وذلك موجب للتحذير في الحديث، لكن لا يلزم به ففقد فيها حتى يقبل روافقه كل واحد منهما في غير ذلك الخبر، وثانيهما إنكار متوقف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، فبه اختلاف كما بينه بقوله: قال إلخ. بعضهم: هو أبو الحسن فكرسي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواه عنه، وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إما يكون حجة بالاتصال بالشيء ^{أي الحديث}، وإيانكار الراوي ينقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر. خلافاً لمحمد: فإن عنده لا يكون توقف المروي عنه فيما رواه مرحاً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث، وفيه ذهب مالك والشافعي ^{أي الحديث} وجماعة من المتكلمين مستدلين بأن الراوي حلف ثقة بصدق فيما أخبره، وإنكاره ليس على سبيل البتة من المروي عنه، فلا يظن به ما ترجح صدقه بصدقه الراوي، كما لا يظن بموته وجرحه. وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لا يذكرها: أي القضية، فبه مسألة ذكرها المصنف في "أدب القاضي"، صرحاً أنه رجلاً أذى على القاضي بأنه قضى له على نفسه بكفا، فقال القاضي: لا أذكر أني قضيت لك بكفا، فأقام لرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكفا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكفا، ففي هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لا تقبل: شهدا لإنكار من يستد القضاء به، فكذلك في باب الرواية. فقيل: لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية، فقبح كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة. والطعن المبهم: من أتمه الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو منكر.

كما لا يوجه في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو مخرج متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتيان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث.

فصل في المعارضة

وهذه الخرج التي سبق وجوها من الكتاب والسنة لاتعارض في أنفسها وضماً ولا تنافي؛ لأن ذلك من أمارات العجز^{فيها} تعالى الله عن ذلك. وإنما يقع انتعاض بينها؛ لجهتها بالناسخ من المنسوخ،

كما لا يوجه إلخ أي كما لا يوجب الظن المهم حرجاً في الشاهد. ولا يمنع العمل به. أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسراً بما هو إلخ أي الظن المهم لا يوجب حرجاً في الرواية في وقت ولا وقت كونه مفسراً بما هو مخرج متفق عليه كتمني للعدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون حرجاً عند البعض دون البعض كتركض للدار، وعدم الاعتداد بالرواية، واستنكار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور مخرج عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين، ومع كون المخرج متفقاً عليه يجب أن يصدر ممن اشتهر بإح دون التعصب والعداوة. لأن المتعصبين قد عجزوا الذين حيث جعلوا الأحاديث المسماة موضوعاً كما في أخبار والغرور أبيادي والدار فطحي والمخضب، فلا اعتبار بمخرج هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر المخرج من اشتهر بالنصيحة والإتيان من أئمة الحديث. ولما خرج من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لمقتضى الإسلام، وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب الترمذ "فقال: فصل إلخ.

لأن ذلك. أي المعارض والتناقض بين الكتاب والسنة، أمارات العجز؛ لأن من أقام دليلاً متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بلليل يعارمه دليل آخر كان ذلك نعيه عن إقامة حجة غير متناقضة وفصوره عن بيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني على الجهل بمعاني الأشياء. تعالى الله علواً كبيراً. وإنما كان يتوهم أنه على هذا يجب أن لا يتحقق لتعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: وإنما إلخ. بينها: أي الخرج من الكتاب والسنة.

لجهتها بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك المعارض إنما نشأ من جهل، لا من جهل تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لا يحصل له التمسك بالناسخ والمنسوخ لجهتها بالتاريخ علمنا أن بينهما تعرضاً، وفي الأصل ليس كذلك. -

[أحكام المعارضة]

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة

= ف: المعارض تقابل المحدثين للمساويين على وجه لا يتركز الخلق بينهما به أحد، وهو يقع ثبوت الحكم من غير أن يقر من الدليل، والمتناقص تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول. سواء كان ذلك التخصف مانع، وذلك عند من لا يجوز تخصيص الغاء أو يقع مانع، وذلك عند من يجوز تخصيص الغاء، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح* المحقق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النقص، فمن خلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون، إلا مانع، فيكون ذلك مانع معاصراً للدليل، وكذا إذا عارض النقص يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة. فتحقق المتناقص، فذلك جميع الشيوخ سبها، كذا في أفون: وبالله التوفيق فيه نظر، أما أولاً فإنه لا مرجح على ما ذهب من جواز تخصيص الغاء، لأن عبده لا يجوز التناقص مانع بل يقع مانع كما عرفت، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلأن في صورة المعارض لا ثبت تناقض لأن كل واحد من الدليلين لا يخلط عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما جازى المعارض، بل كل واحد منهما ثبت للحكم غاية ما في الالباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تعود بأحدهما بعد من يجمع فطائل.

وحكم المعارضة إذا كان ينبغي شرحه أن بين أولاً وكن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب الفهرست وغيره، لكنه أخر مركز والشرط عن الحكم بغير أن المقصود من بيان المركز والشروط هو الحكم وحاصله إذا ورد التعارض معارضاً فالتمسك فيه إلى التاميم، فإن علم التاريخ هو عند الباحث غير ويترك المقدم؛ لأنه مسوح، وإذا لم يهتم التاريخ بخصار إلى سنة إن وجدت، ولا إلى أقوال الصحابة والمقبول، ولا يفسر إلى الآية الشافعية لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لا يجوز كما ستعرف في باب الترجيح، وبالله قوله تعالى: ﴿وَمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ فِي (الزمر: ٢٨) مع قوله تعالى: ﴿قُلْ: قُلْ الْقُرْآنُ قَدْ أَنْزَلْنَاهُ فِي الْقُرْآنِ وَالْغُرُوبِ﴾ (الأنعام: ١٢٠) فإن الأول محمول بوجه العربية على الثاني، والثاني بخصوصه بعبارة، والأولان وإن كانا في الصلاة تعارضاً، ولا علم لنا بالتاريخ فتدفعاً، مرجحاً إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رحمه الله عن النبي ﷺ: "إنما قرأوا ما نصروا" رواه مسلم في صحيحه، [رقم: ٩٠٥] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروي ابن ماجه عن أبي هريرة ع. قال قال رسول الله ﷺ: "إن جعل الإسلام ليؤتم به، وإذا كثر عكروا، وإذا قرئ فأنصتوا". [ابن ماجه، رقم: ١٤٦٠] وكذا روي ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري رحمه الله قال قال رسول الله ﷺ: "إنما قرأوا ما نصروا" =

* الشارح أي عند العرب البهاري، وأبى "غاية التحقيق" و"كشاف الردوي".

وبين المستثنى لنقصه إلى الفئتين وأقوال الصحابة عليهم السلام على الترتيب في المحجج إن أمكن؛
لأن لتعارض ما ثبت بين المحدثين نفساً لا بدافع المصادق كل واحدة منهما بالأخرى، فيجب
المصير إلى ما بعدهما من الحقيقة، وعند تعذر المصير إليه بحسب تقرير الأصول،

- [إسناده رقم ٨٤٧] وروى ابن ماجة عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: "من كذب به إمام فمراة الإمام له
قراءة - إلى ماجة رقم ٨٤٨ - وروى محمد بن موطأ عن شرط الشيخين عن جابر عن النبي ﷺ: "من صلي
خلف الإمام فإن قرأه الإمام فزعه له - [موطأ محمد رقم ١٧٧] وكان روى جماعة عن أبي حنيفة عليه السلام مروياً
على شرط الشيخين هذا الحديث، وإذا ثبت هذا فلاحظ في ما قبل: إنه لا بد من قراءة خلف الإمام
كما روى أبو داود وعنه عن محمد بن إسحاق: بأنه مذهب صفية أحمد بن حنبل وغيره من كبار المحدثين.
وبين المستثنى إلخ أي إذا وقع لتعارض بين المصير إلى الفئتين أولاً، ثم إلى أقوال الصحابة يؤثر على ما
هو، وقال مصعب بن عمير: وفي هذه أقوال الصحابة عليهم السلام على الفئتين فيما لا يملك ما يقبل، والفئتين
مقدم فيما يملك به.

عنى الترتيب إلخ: متلزم بالمعنى، فالحكم المعارضة بين الأئمة المصير إلى قسمه بين المستثنى المصير إلى
الفئتين وأقوال الصحابة لكن من الترتيب الثالث بين المحجج حتى يثبت أقوال الصحابة على القيام. وبعد
وجهاً آخر لهذا مثاله ما روى أبو داود والترمذي في الشمائل والشمائل عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه
قال: اكتسب الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقال: رسول الله ﷺ لم يكن يرفع، ثم كعب فنه بكه، فرفع، ثم
رفع فنه بكه بسجدة، ثم سجد فلم يكن يرفع، ثم رفع فلم يكن يسجد، ثم سجد فلم يكن يرفع، ثم رفع فلم يكن
يركع الأخرى من ذلك، فغضب. فهذا يدل على أنه عليه السلام صلي وكعب، كل ركعة ركوع
وسجدة وروى عائشة عليها السلام أن عليه السلام صلاها بأربع ركعات وأربع سجعات، كما أخرجه أبو داود
وعنه، فيعارضان بمصير إلى الفئتين معاً، وهو الاعتدال سائر العلووات.

إن أمكن المصير علم الوجه المذكور، ثم استدلال على قوله: "وحكم المعارضة إلخ" بقوله: "إن إلخ"
بعدهما: أي بعد المحدثين المتعارضين من الحقيقة الأخرى التي لا يمكن من حسمها كما لو وقع التعارض بين
الأئمة، فيصير إلى السنة التي هي حجة أخرى ليست من حسمها، وذلك لأنه لو كانت من حسمها لثبت
الترجح بكونه الأدلة، وذلك غير جائز كما أخرجه سابقاً إليه: أي إلى ما بعدهما من الحقيقة بل تعارضت
المسائل وأقوال الصحابة والفئتين أيضاً، ثم يوجد دليل سنده فحينئذ يجب إلخ تقرير الأصول أي إثبات كل
شيء على أصح ما يفرقوا الحكم على ما كان عليه ورود الدليل.

كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لا يصح
 لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس بالتعارض
 ولم يزل به المحدث، فوجب ضم التيمم إليه، ومني مشكوكاً.
 أي ذلك الماء. أي سور الحمار.

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى البخاري، وعنه أن النبي ﷺ غشي عن لحوم الحمر، وأذن في لحوم الخيل
 يرم حيم. وروى ثابت بن فهد أنه قال لرسول الله ﷺ: م يمن من مالي إلا حمرات، فقال: كل من يحون مائل.
 أحرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في
 سورها، لأنه متولد من اللحم، والقول الصحيحة: أبداً متعارضة في تلك السلكة، فإن ابن عمر كان يكره
 التوضي بسور الحمار، ويقول: إنه رجس، وإن عيسى كان يقول: إن الحمار يأكل القث والفتن، وسوره
 صهر، لا بأس بالتوضي به، كما في "غاية التحقيق".

شاهدنا: أي دلالة الواحد منهما، والحاصل أن القياسين أبداً متعارضان، لأن السور إذا بغض على لعمرك بحكم
 بطلانه، لأن الفرق ظاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على القياس بحكم بطلانه، لأن الناس يمس في أصح
 الروايتين، وقد يقال: لا يمكن قياس على سور الكلب في السحابة بجميع التولد من السحابة؛ مكتوب الضرورة في
 الحمار دون الكلب، وكذا لا يمكن قياس على سور المرأة يكون طاهراً ككود الضرورة في المرأة أكثر مما في
 الحمار، ابتداءً: أي بعبارة الكتابة المتشركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سور
 الكلب أو المرأة لم يثبت الحكم بالقياس ابتداءً أي بعبارة، أما على تقدير الأول فلا في القياس؛ إذا تعارضتا
 تماثل عليهما، بقي القياس بغير عيب، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وبطلت الحكم بالقياس بدون العيب غير
 جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء، فلهذا هو سور الحمار.

فلا يتنجس: لمخاطب الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية، بالتعارض. الواقع بين طهارته
 ونجاسته، فوجب استنباط كونه طاهراً في الأصل المحدث: أي حدث الأدمي، إذا نوصاً به، لكون الأدمي
 محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الرسول. فإن قيل: إذا قرأتم كن شيء، على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن
 الله مطهر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهراً فما الحاجة إلى سب التيمم إليه؟ قلت: أفيداه على أصل
 واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير الأدمي على أصله، إذا لو أفيداه على أصله الآخر أيضاً، فكان أصل الأدمي
 وهو المحدث، فعلمنا هما مهما أمكن مشكوكاً. وفي بعض النسخ مشكوكاً، أي إنما سمي سور الحمار مشكوكاً
 أو مشكوكاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة ترجح كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى
 أدلة ترجح كونه نجساً حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والاشكال فيه لهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل =

[إذ تعارض القياسان]

وأما إذا وقع التعارض بين اثنين لم يسقطا بالتعارض ليحب العمل بالحل، بل يعمل اجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه، لأن التماس حجة يعمل به أصاب ^{الاجتهاد} الاجتهاد الحق، أو أخطأ، فكان العمل بأحدهما وهو حجة الظاهر قلبه إليها بنور الفراسة ^{التي هي} ^{الاجتهاد} أو من العمل بالحال، ثم التعارض إذا تحقق بين الحجتين بإيجاب كل واحد منهما ^{الاجتهاد} ^{الاجتهاد}

هو محمول وهو وجه الوجود وضرب نسيب إليه إذا وقع التعارض مع أي إذا وقع التعارض بين
القياس لا ينفك عن بعضها؛ لأنه يعترض حسنة إلى دليل شرعي يرد به حكم تلك الحادثة، ولا دليل بعد
القياس يعارض إليه إلا العمل ما علم. أي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء على ما كان به لعدم
الدليل لنفي، وهو ليس حجة عند، وإنما يعارض إليه بضرورة كما في سائر أصول.

بمهادة نفسه أي بالتحري. وهو شرط عندنا مطلقا لمقتضى ما في قوله. فإذ عذره جعل لأيهما شاء من غير تحري وتذكر. ولذا صار له في حقيقة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما ما روي عن شخص من قولين في مسألة واحدة فهو كذا. الروايتان المختلفتان وأحدهما صحيح. الآخر فاسد. ثم سئل على أنه يجب عمل بأحدهما بالتحري ولا يضار إلى استصحاب بقوله. لأن مع. خطأ. يعني القياس في حق العمل به حجة. سواء أصاب الغشيد به أو أخطأ. فإذا كان القياس حجة في كل حال.

وأحداهما: أي أحد البعاض وقت شعاع وهو أي الخلال أو أحداهما حجة في حق العمل (بها) أي في
الحجة) بلحظة مئة ساعة يجوز العزاة: متعلق بـ "أحداهما" من فعل بالخال: حاضنه يعمل بأحد
البعاضين أحد البعاض لأن العمل مائة في لأن البعاض يسود كأنه حجة فيه مائة أو مائة حجة وعند
التعرض لأول حجة، بحيث لو عمل بأحداهما غير الحرة كان العمل به أول من العمل بالخال، فإني ليس
ينجح، فإن كان العمل به شور العزاة أي بالتحري كان أولى من الأولى، فإني يعمل بأحداهما ولا يعمل بالخال،
والعزاة بطر عسب غير يقع فيه، وفي اصطلاح العزاة بالكسر اسم من بولك: بولك فيه حراً أي عسباً
وعسباً ولا فرق من حكمة العزاة شرح في ركبها وشرطها.

بين المجتهدين المتساويين. لا تربية لأحدهما على الآخر في الدلت، والضعف، وعدم يقين في تركيز الحجة، وعلى هذا لا يتحقق بين استهوار والأحاد، والفرق من لأحاديت، وبين العلم المخصوص ببعض الأشخاص من الكتاب معاصرة حقيقة، لأن أحدهما موقفي الآخر في الدلت، وكذا لا يتحقق بين المفسر والتكملة والإشارة والتعبارة من الكتاب معاصرة أصلاً لعدم المساواة في المصدر.

ضد ما يورجه الأخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة.
في تساوي المحترق

هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدمين في ذلك، فقد روي أن بريرة^{كذلك} اعتقت وزوجها عبيدا، وروي أنها اعتقت وزوجها حراً، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالمثبت.
كذلك نحوه نحوه نحوه

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطه، وحاصله يرجع إلى عدم الوقت والمحل ويكون الحكم متصفاً، أما الأول فلهذا إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضده بالأخرى في وقت آخر لا يسمى ذلك معارضة كالحكم كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرم، وثالثاً الثاني فلهذا وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محل، ثم ضده بالأخرى في محل آخر كالنكاح، ثبتت حلته بلذيل في محل آخر، وثبت حرمة بذيل آخر فهي فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متصفاً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر القول لا بد من اتحاد السبب وهو بخلاف عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوفة: من شرحه فقد أعلم أن الشيخ يحد ثم ينصل بين الوكأن والشرط، بل أجمل وقال: إنما يتحقق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أتوفى: وكأن المعارضة جنلاً، المحترق: على سبيل المانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحل ونحو ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا، فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي^و وكذا أصحاب الشافعي^و إلى أن الإثبات مقدم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقة، جعل الإثبات، وإتباع التعارض بهما صورة. وذهب الإمام عيسى بن أنان إلى أنها بتعارض حقيقة، والمرتبة ثابتة ما ثبت أمراً زائلاً لم يكن ثابتاً معها مضي، وبالثاني ما ينفي الأمر الزائد ويقيه على الأصل. في ذلك: حيث أخذوا بالثبت في بعض الواضع، وفي بعضها بشي، ثم أنست ذلك بقوله: فقد روي إلخ، عبداً، كما في الصميمين من أم المؤمنين عائشة^و فقالت: إنه كذا، غيرها وكان زوجها عبداً. [بحاري، رقم: ٥٢٨١، مسم: رقم: ٣٧٨٥] قلنا: أي بريرة* اعتقت وزوجها حراً، كما في الكتب الستة، كما في التيسير.

عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في اعراب المعارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين غير إلى كذا بريرة، وهو مدار الشفهي^و في حيث لا يشك الخيار للمعققة عنه، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل =

* بريرة: أعلم أن بريرة كانت مكانة لعائشة، وكانت في نكاح عبد اسمه معيت، فلما أدت بدل النكاح غيرها إلى كذا، فما اختارت زوجها، فكان يحكي في حبها ويحكي في سكنت المدينة منحوا.

وروي أنه ^{أي} يزوج وهو ميمونة بشر وهو حلال، وروي أنه يزوجها وهو محرم. والغت الروايات أنه لم يكن في الحفل الأصلي، ^{أي} من أصحاب العمل بالناسي أولى، وقالوا في الجرح والتعديل: إن جرح أولى، وهو الميثب، والأصل في ذلك أن النبي من كان من جنس ما يعرف بدليله ^{أي} أو كان مما يشبه حاله نكح مرفوعة أن ثراوي اعتمد على دليل المعرفة،

■ الثاني: وهو خبر نعيمه الذي في المعرفة العامة للمعاريض من قبله. وقد عرفت أن كان حراً، وهو خيار خديجة، حيث ثبت الحياء عند الاستفتاء، سواء كان راجحاً أو غيراً.

وهو محرم: كما يروي أصحاب الكتب السنة عن من عارض على الأصلي، يعني نكاح قبل الإجماع إلى ذلك، وإنما لا ينعقد لأنه الثاني الأكثر لا الأول، لأنه قد يزوج ما قبل أن يزوج من غير فائدة، يعني يزوجها رافع - مولود - وهو حلال من الأصناف، فمما كانت طاعت (أي ميمونة) ويرسل الله تعالى بالشبهة قبل أن يخرج [أموها بالزنا، وقد] ^{أي} عليه من الإجماع، ويذكر هذا مفضل، وأما سبعة ربيع وزلان، وأما رافع كانت قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، فلا يصلح للمعارضة بزيادات جديدة، كما في الضموم، ويؤيد ذلك أن إذا كانت محرمات للمعاريض كغيرها، لم يكن يحتجوا في أنه هل كان يزوج، وهذا الاحتجاج على ما حرم لم يقصده من تزوج، فمن روى أنه تزوج ميمونة وهو حلال، فمكة، من الأصناف ميمونة من قبل الإجماع، وهو حلال، وفيه جعل الشبهة من حيث يجوز النكاح بعد في الإجماع كالتواطؤ، ومن روى أنه تزوجها وهو محرم كان محرم ميمونة من العمل قبل الزنا، جعل أصحاب العمل الثاني أولى، حيث يجوز عند أصحاب النكاح لم يحرم ويحرم لم يوطئ، حيث أن أصحابها أجازوا الثالث، كما في قصة بركة، وقد عملوا بذلك، كما في قصة ميمونة.

وهو ثبت لأنه ثبت أولاً عاملاً في الشهادة، وهو الضمان، والاعطاف، أو الأصلي، وفيه من هذا أهم نفعاً، حيث أن ما وقع الاتفاق بين المكرهين ومن أراد، وتمت الاتفاق بين أصحابها، فمما كانت طاعت (أي ميمونة) ويرسل الله تعالى بالشبهة قبل أن يخرج [أموها بالزنا، وقد] ^{أي} عليه من الإجماع، ويذكر هذا مفضل، وأما سبعة ربيع وزلان، وأما رافع كانت قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، فلا يصلح للمعارضة بزيادات جديدة، كما في الضموم، ويؤيد ذلك أن إذا كانت محرمات للمعاريض كغيرها، لم يكن يحتجوا في أنه هل كان يزوج، وهذا الاحتجاج على ما حرم لم يقصده من تزوج، فمن روى أنه تزوج ميمونة وهو حلال، فمكة، من الأصناف ميمونة من قبل الإجماع، وهو حلال، وفيه جعل الشبهة من حيث يجوز النكاح بعد في الإجماع كالتواطؤ، ومن روى أنه تزوجها وهو محرم كان محرم ميمونة من العمل قبل الزنا، جعل أصحاب العمل الثاني أولى، حيث يجوز عند أصحاب النكاح لم يحرم ويحرم لم يوطئ، حيث أن أصحابها أجازوا الثالث، كما في قصة بركة، وقد عملوا بذلك، كما في قصة ميمونة.

مثل النجاسة والحُرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند يجب ذلك العمل
 بحرية بشرط
 أي في الماء والتغذية
 بالأصل.

[الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالأدكورة والخرية
 في العدد دون الأفراد؛

فإذا تعارض أحاديث فيه ما ن يقول أحد: إنه نفس لو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال؛ فحين الأولى ملئت للحُرمة
 والنجاسة العرضية، ولا شك أنه مبيح على دليل وهو أنه رأى، سبب الحُرمة والنجاسة، وحين الثاني ملئت للحُرمة
 والنجاسة بالدكورة، فحين الثاني يشبه حمله، لم يدر أن فروي أحمر بالأصل أو سليل، فلا بد من أن يتفحص حمله،
 وإن كان حرمه، يتحدد أن الأصل فيهما الطهارة أو النجاسة، فلا يقل: لأنه نرى غير ذلك، فلا يصلح للمعارضة، فحين
 غير النجاسة والخرية؛ لأنه منسب، وإن كان سليل بأن تعدلها مثلاً من غير حيل وأدعية بمس في ماء طاهر وغيره بخلافه
 بعد، حتى يتبين أنه نقي النجاسة فيه أحد، فحينئذ كان حرمه يعني نجاسة ولطهارة بالليل إلخ.

النجاسة والخرية حيث يكون مسبباً على ذلك: بين الخبرين: أحدهما غير سبحانه اسم وحُرمة الطعام، والآخر
 حرم بغية، بالأصل وهو حل والطهارة، ثم بين انقضاء حال الترجيح نقاسد بقوله: ومن الناس: وه، عند
 الله المرحومين من أصحابنا وأبى نفس الكرخي في روايته من رجح: أحد الخبرين للمعارضين على الآخر، فحين
 عدد الرواة بأن يكون عددهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجح ذو الأربعة على الآخر.

أميل؛ وذلك لأن الترجيح إما يكون لقوة تكون في أحد الطرفين، ولا يوجد في الآخر، وإن كثرة الرواة نوع قوة؛
 لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن التهور عن قول الأئمة أو القلة.

في العدد: إن يكون رواية أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أو يكون رواية أحدهما خبرين والآخر عدلين،
 فحينئذ يترجح خبر الرجلين على خبر امرأتين، وخبر الخبرين على خبر فئتين وقد: تعارض بينهما، لأن خبر
 الرجلين خبرين حجة قائمة دون خبر العدلين والامرأتين وإن كان في خبر العدلين والامرأتين نصيب الخبر وهو محمد
 وأبى الأئمة، لكن ما ثبت وصف المذكورة والخرية في أحدهما دون الآخر، فيترجح به على غيره كما في تشهده.

دون الأفراد أي لا عشرة بوصف المذكورة والخرية لثلاث في الأفراد؛ لأن نصيب الخبر وهو العدد في كتيهما
 معقوده فحين كل واحد منهما ليس بمحملة، فلا يترجح غير سائر الخبرين، لأن نصيب الخبر الواحد والامرأة الواحدة.
 نعم خبر اثنين على خبر الواحد، والله أشد بقوله: لأن به إلخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدل بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف،
وهذه الحجج بحملتها تحمل البيان. وهذا باب البيان.....

ما أتى بما ذكرنا من وصف الذكورة والحزنية بمسائل الماء تسائل ماء الطعام والمشرب لئلا ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من السوء، حيث تأتى بوجه غير الإتيان دون الواحد، وغير خاف من العيش، وغير أن جليل دون التراب، يعني في الحرج وعند نظارة الماء وحال الطعام دلالاً والتأني بحداثة الماء وحرمة الطعام، فيترجح حر الإتيان على حر الواحد، وكذا يقال في حر الحزنية والحرية والحرية والحرية، فكذا في مسائل الماء والغذاء، حيث في الإخبار بأصله، وكذا كان هذا الشعب عند مصف برسوخاً ومنصب التخلف واضحاً، وهو أنه لا يخفى الترحيح بفصل عدد الزوال، وبالدكورة والحزنية، لأن كثرة العدد لا تقيد القوة ما لم يخرج العمر من حيز الإحالة إلى حد السوء، وبالشبهة، لأن في تلك المراتبة العدد القليل والكثير سواء في هذا فاعلموا، وكذا الصيغة والإتيان والغفلة لا تخلف بالحزنية والحرية، وبالدكورة والحرية، بل كثير من النساء يحصل عليهن الزوال، ألا ترى، إلى عائشة بنت أبي بكر، وكذا كثير من العبد يحصل عليهن الزوال، ألا ترى، بل بلان، ونافع، وأبي وجدة، فترجح (في الذكورة والحزنية) بقوله، "إلا أن هذا لم يردكم هؤلاء من الترحيح بفصل العدد والذكورة والحزنية متروك".

بإجماع السلف: فإن السلف ما كان يرحح بما ذكرنا، بل برودة الأنبياء والإتيان، وبرودة الزوال، وما ذكرنا من الاستدلال بمسائل الماء، فهو قياس مع العارفين، لأن الإخبار بحداثة الماء وطهارته يتناول عن مشقة وعيان، فكذلك معنى التشهاد، مروعي فيه العدد والحزنية والذكورة، بخلاف الإخبار في الأخبار، وهذا هو بخلاف الإسم إلى حجة وأبي يوسف رحمه الله وأما أحداً، وهذه الحجج في الكتاب، ولست أظن أن يذهب سابقاً، وبذلك أعتد الجمع بأخبار كثيرة أقسامها، بحملتها، أنه جميع أقسامها من الخاص والعامة، وبغيرها سوى الحكم من الكتاب والشرائع والشعر والأخبار من سنة، فخص البيان: أي فتمثل أن شها التكملة تأتي نوع من الأنواع الخمسة لتلك، وهذا جهد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: البيان عبارة عن أمر يتعلق بالعرف، والإعلام، أو ما يخص به العلم، فيها ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التبيين، وهو فعل اليمين، وثانيها ما يحصل به التيقن، وثالثها ما يحصل من التليل، والثنى هو العلم، فمن نظر إلى الأول كذا في ذكر الصديق وصاحب الترميز، فإلى هو إحصاء المقصود، ومن نظر إلى الثاني كما ذكر المعنى، والتكبر، قال: هو السلف، ومن نظر إلى الثالث كذا في ذكر كذا في أبي عبد الله الصوري قال: هو العلم الذي يبين المقصود.

[أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل،
 بالاسماء الأولى بطلان وثبات
 وبيان ضرورة.

[بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواز أو الخصوص، فيصح
 موصولاً ومفصلاً بالاتفاق، وكذلك بيان التفسير

وبيان تبديل: بالإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى مخرجه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وغير علم
 الواقعي. وبيان ضرورة: بالإضافة فيه من قبل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة. وبما
 بعضهم في وجه الضغط: هو إما بالتصديق أو غيره، الثاني بيان ضرورة الأول إما أن يكون عاماً بمعنى الكلام أو
 نظام له كائنه (أي البيان)، الثاني بيان تبديل: والأول إما أن يكون لا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كاستثناء
 والشرط والصفة والعاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني إنكده لما يقطع الاحتمال، أو
 محمولا كالشتركة والفعل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأبحر ينفى أن يعمل النسخ من نفسه البيان؛ لأنه رفع لنحوه لا إظهار لحكم المخالفة،
 إلا أن فخر الإسلام في عمله بأنه: أنه يظهر انتهاء مدة الحكم ونفيه المصداق، فنقول: شرع يسير على ما
 ينبغي. لأن من ادخله في انبياؤه بالبيان مجرد إظهار منصوص، فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى، ومن أخرجه
 أنه بالبيان إظهار ما هم المترك من كلام منفي، فعلى هذا هو يسير بيان، فتأمل.

احتمال الجواز أو الخصوص: مثال الأول قوله تعالى: ﴿يَدْرَأُ حَارِبٌ يُجَاهِدُ﴾، الآية ٢٥، فإن قوله: "حارب" كان
 يحتمل أن يراد بالتضارر تسريع في السوء كما يقال للزريد: طائر محزن، فلما قال: "يظهر تضايفاً" سقط هذا
 احتمال وأؤكد الحق فيه. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فِي سَعَةِ أَسْجِدِهِمْ أَسْجِدُوا لِلَّهِ﴾، الآية ٢٥، فإن قوله: "لله" كان
 وإن كان عاماً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كلهم السجود" انتزع هذا الاحتمال وأكد فمعلوم، وما كان
 هذا انفس من اسناد بقر ما انتزعه الكلام، ولذا حتى بيان التقرير. وكذلك بيان التفسير: يجوز مفصلاً
 وموصلاً عندنا وعند الشافعي، بخلاف الأكثر بغيره واختلاف بعض الشافعية.

وهو بيان المجهل والمشترك.

[بيان التغير وحكمه]

فأما بيان التغير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل.

المجهل والمشترك: ونحوهما من للمشكل والمفتي، فالمجهل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ١٢)، فإنه كان مجعلاً، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بين أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾، فإن لفظة "قُرُوء" مشترك بين الطهر والحض، فينبه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة لثان، وعذبا حيصتان". [رقم: ٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة رضي الله عنها، فهذه الحديث يدل أن عدة الأمة إذا حضر بالحض لا بالأمناء، والمرأة والأمة في ذلك سواء، ثبت أن الراد بقوله تعالى: "ثلاثة قُرُوء" ثلاثة حض، فلفهم. والحاصل لا يجوز تأخير بيان نفسه عن وقت الحاجة، وهو تعلق التكليف بتجيزاً مرسعاً كان التكليف أو مضيقاً بالاضطرار، إلا عند من حوّر التكليف بالهلال، ولكن لا يقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة علةً لاعتناء بعض المتأينين بالصوري وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والنجاشي وابنه.

لأنه لو لم يكن بيان الصلاة والركعة، فإنما يجهلان بينا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتأخر بعد السراول كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أنه التأخير مشتمل على قاطبة عظيمة فيجوز، وهي حراز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته، وله أن التأخير محض بالفعل المقصود إثباته لتسهيل المراء، والجهول لا يؤتى به، فلا يجوز قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الإعتلال بالفعل، فالدلالة ما قلنا، فلا يقال: إنه كالتعطيل بالمهل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: ألت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مقبر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هنا ما ذهب إليه صرح الإسلام به وتبعه المصنف به.

وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تبديل لا تغيير، فإنه هذا البيان يدل الحكم التثنيوي إلى التلبيق، بل يحدث حكم تليقي بين الشرط والمجزأ فقد بطل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثال: له علي ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غير صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المشتق قد تغير الصلح مع تبين المراد، فنصار بيان تغيير، قلنا اتفق المصنفان على أنه بيان تغيير، لبيان التغيير إذا كان مستقل بحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل، لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل مما قبله، وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس رضي الله عنهما، نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء =

ويكون الفصل للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، ليكون الفصل بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكمّل بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكملاً بالباقي بعده، وقال الشافعي رحمه الله: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "الفلان على ألف درهم إلا مائة" له على تسع مائة،^و

للثاني: وتولا الوصية طائي موصولاً فكان خلفه وانفصل للأول، ولما أوصى الثاني بالفضل موصولاً تغير وبصر الوصية الأول، وإن فصل الوصية الإحصاء الثاني، فيكون الفصل فقط منسباً بينهما بالتصميم لوقوع التعارض فيه، ويكون خلفه للأول مع تدفّق الفصل، ونصه يكون للثاني، وإن الصورة الأولى كان الخلف فقط للأول وانفصل عنه الثاني، ولما كان بيان التفصيل بالشرط والاستثناء كذا، وقد فرغ من أحوال شرط فيما مضى أراد أن يصح الاستثناء بقار إلخ.

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص النعم بقدر المستثنى متعلق بالتكمّل، فكانه قال: والاستثناء يمنع التكمّل بقدر المستثنى مع حكمه، أي كانه لم ينكّم بقدر المستثنى أصلاً، بعده: أي عند الاستثناء، وبعدم الحكم في الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ: معوجه عنده مناسخ الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دل على إرادة التخصيص، وآخر الكلام دل على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، وتعارض في ذلك البعض، فيبقى خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنزلة دليل خصوص: أي كما أن دليل الخصوص مع حكم النعم فيما احتصر منه لوجود المعارض صورة في البعض كذلك استثناء مع، وإما من صورة: لأنه في الحقيقة تنبّ أن المقدار المخصوص لم يدخل تحت العماء، لكنه باعتبار استغراقه بمعارض العام صورة حتى حاز تعليله هذا إن كان المراد بتشبيهه بالدليل المخصوص على أمثال: وإن كان على أصل الشافعي إلخ: فهو عنده بمعارض العام صورة ومعنى: كما اختلفوا في إلخ: فأمس الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه إجماعاً بل تجزئه قال كما كان، وإنما يمنع وقوعه منهم وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إجماعاً ومنع نوت الحكم في عمل لعدم ثبته مع صورة التكمّل لها، فكذا الاستثناء. إلا مائة إلخ: فكانه قال استثناء له مائة تسع مائة، ولم ينكّم بالألف في حق لزوم المائة.

* دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما يحصر منه.

وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عني، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله **بأنه: "لا
تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء"** عاماً في القليل والكثير؛ لأن الاستثناء
عارضه في المكيل خاصة، ففيه عاماً فيما وراءه، وقلنا: هذا استثناء حال،
صدر الكلام صدر الكلام

وعنده: أي عند الشافعي - فيه صار تقدير لقول: "إلا مائة فإنها ليست علي" فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض
لأول كلامه. فإن أول كلامه بعبارة: علي مائة مع خصوصاته، وآخره بعبارة: ليست عني، لا لأنه يعتبر
الاستثناء كأنه لم يتكلم بالمائة. وإنما ليس كهيئة عمل الاستثناء، بل هي أمثلة على التبيين، وبين الفائدة الاستدلال،
في أنه تكلم بالثاني لم يعمر بالمعارضة فقال: "وعلى هذا" أي على أن الأصل عند الشافعي بهذا العمل
بالمعارضة في الاستثناء.

"لا تبيعوا الطعام بالخير" هذا الحديث من هذا النمط غريب، ولعله مأخوذ من حديث ميمون بن عبد الله قال: كنت أسمع
رسول الله ﷺ يقول: "الطعام بالطعام مثلاً". رواه مسيب [رقم: ٨٠-٤] فالحاصل أن الشافعي رحمه الله تعالى على أصله
اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث) فذكر في المتن فيكون معنى الكلام وتقدم عنده: لا تبيعوا طعاماً بالطعام (إلا
ضاماً مساوياً للطعام، فإن لكم أن تبيعوا، وهو مذكور في المتن) وتعتبر الطعام تكون الشيء من الشيء من جنس
واحد. كما هو الأصل في الاستثناء، فإذا كان معادها يبقى صدر الكلام، وهو قوله **بأنه: "لا تبيعوا الطعام بالطعام"**.

القليل - وهو ما لا يدخل تحت المكيل كالمفنة وخمسين. والكثير: وهو ما يدخل تحت المكيل: رد الطعام باسم
حسن بحال يعرف به العهد، فيشمل جميع أنواع الطعام، ليكون البيع في سائر أفراد حراماً سواء كان
شبع في الغنم القليل أو الكثير، وسواء كان البيع المتساوياً أو لا. ولما استثنى من بيع الطعام المساوي بالمساوي
انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة، وبسواء وجد. يعرض - يعني تحت
المكيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لا يوصف الطعام بتقريب بالتساوية لعدم دسونه تحت المكيل والوزن، وإنما
لم يوصف هنا لم يدخل تحت المكيل، فيبقى سبعة حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء"
وهو قوله **إلا طعاماً مساوياً للطعام**.

في المكيل خاصة - لأن الشيء هو طعام المساوي، والتساوية وجد، لا يوجد في غير المكيل من الطعام، فقد كان من
الطعام المذكور في قوله: **"لا تبيعوا الطعام مكيلاً"** يثبت بعبارة: بعبارة مساوية نظير الاستثناء المتعارض، وما لا يكون
مكيلاً لا يشمله المستثنى، فيبقى سبعة حراماً بأي وجه كان، وإليه أشار قوله: **بأنه: "لا تبيعوا"** أي فيما وراء
المكيل وهو القليل، فيكون مع أحسنه بالعبارة أو بالخطيب حراماً لقوله **بأنه: "لا تبيعوا الطعام بالخير"**.

وقلنا: ساء على أصلنا استثناء حال، أي استثناء من نظائر القدرة لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكميل =

فيكون الصدر عاماً في الأحوال، وذلك لا يصح إلا في المقدّر. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا عَشْرِينَ عَامًا﴾ فالخمين تعرض للعدد اثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفاً لم تصلح اسماً لما دونها،

بالبقي، وذلك إما بتصوّر بعد إسقاط المستثنى، وذلك لا ينال إلا في الجنس، ولو جعل المستثنى به هو الطعام لا يحصل المجامعة به وبين المستثنى الذي هو المسنونة الثلاثة في قوله: "إلا عشرين عاماً"؛ لأن المساواة عرضي، والعدم عين، فليس المجامعة فلا بد من أن يفتر المستثنى منه الأمر وهو أعم، ومصدر تقدير الكلام: لا يجعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة، المقاضاة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عاماً في الأحوال: الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. وذلك أي عموم الصدر في الأحوال. المقدّر: أي المكمل، وذلك لأن المراد من المساواة هو التماثل في الكيل؛ إذ النسوى في الطعام ليس إلا التكيل بالإجماع، وبذلك قوله: "خبر كلاً بكيل، وبذلك نعلم؛ لأن الطعام لا يباع في الرف إلا كلاً، والمفاضلة والمجازفة بين عني التكيل أيضاً إذ المراد من المقاضاة ربحان أحدهما على الآخر كلاً، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كني واحد منهما، وقيل الطعام ليس بمكيل، فلا يتناوله صدر الكلام أي ليس هو داخل تحت المستثنى منه، ليقار: إنه باق بعد ولم يدرج تحت المستثنى، فيكون في حيز انتهى المقيد للحرمة، وهو قوله: "لا يجعوا إلخ" من هو خارج عنه من الأمر، فلا يكون بيع الحنفية بالخمين أو بالشفة حرماً، فلا يبرح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج على المختار بثلاثة أوجه، الأول ما بينه بقوله تعالى: ﴿إلخ﴾: وهو التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكليفاً بالبقي بل بالجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أعم أولاً لبيت نوح ثلاثة في غومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف مائة عداً بطريق المعارضة بالاستثناء، فزعم أن يكون قوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (السنكون: ١٤)، كاذباً، وذلك باطل. تعرض إلخ: أي مع للعدد الذي ثبت بالألف من الثبوت والدخول تحت الاسم، فلا يجوز به إلا البقي بعد الاستثناء، أي كانه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالبقي كانه قال: فليت فيهم تسعمائة وخمسون سنة.

لا حكمه إلخ: أي لا أنه تعرض ومنع حكم العدد للثبوت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا عشرين عاماً" تعرض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي رحمه. متى بقيت ألفاً، كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلخ: أي لا يصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي به. اسم الألف على أنه يقول بقاء =

بخلاف العام كسم المشركون؛ إذا خصص منه نوع كان الاسم ونعاً على الباقي بلا خلل.
لشكوك بعد التصدير
[أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصغر، وتفسيره ما ذكرناه، ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجُه من الأول؛ لأن المصدر لا يتأوله، فجعل مبتدأ مجازاً.....
وهو يقوم بها

= العدد؛ وإنما يمتنع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم لما قبله أي علم جنس، والعلم لا يطلق على غير مدلوله، وعلى هذا ينبغي أن لا يطلق اسم الألف على ما نوه، كما يفتق الشافعي رحمه الله.

بلا حصن، فإن لفظة المشركون غامض فتؤول جميع المشركون من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا حصن منه مشركو الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، فلهذا على العام لا يجوز، وهذا رد لما قاله الشافعي رحمه الله في جواب من أن الألف هنا تدل على تخصيص العدد، فكما أن العلم الذي حصن منه المعنى يطلق على باقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد استثناء الجنس منه يطلق على الباقي بطريق حقيقته، وقد سبق أن الاستثناء يمتنع بحكم بطريق معارضة بمسئلة دين المخصوص.

فإنه والنصف م يتخصص للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأدلة افتقاده، فلما تعرض عنه رحمه الله - فنحن نعرض عنه أيضاً ولا نطيل الشرح، لاستثناء: "استثناء لغة: استفعال من الشيء يعني ترجع، كإن التكرم ترجع بالاستثناء عنه، إن عليه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرناه؛ أي أشركا بالله (قوله)، فتكون تكلما بالدني بعده، وتقرؤه صاحب الصريح بقوله: "إخراج بلا وأخواتها"، وأخترت الإخراج عن المقتضى فإنه ليس بإخراج لعدم دخول استثنى في المصدر، وأخترت بقوله: "إخراج بلا وأخواتها" عن مثل جاء بقوم وما جاء بعده، فإنه وإن كان إخراجاً ولكنه ليس بإخراج، ثم قوله "وهو الأكبر" إشارة إلى أن المصريح ليس بأصل كما قيل، عام بعطف ما جاء في المقتضى هل هو استثناء حقيقة أو مجازاً؟ فقال الجمهور: هو مجاز فيه وهو مختار المصنف؛ وقيل حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فكان بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقته عن سبيل التواطؤ بحمل القدر المشترك بينهما بالاستثناء معوي فتكون مترادفة، وحمل بالاشتراك بينهما اشتراكاً تعظيماً بكونه موسعاً لكل واحد منهما.

ما لا يصلح استخراجُه إلخ من قولنا: عالمي تقوم لا هماراً، فالجماد لا يصلح أن يخرج من يقوم لا يتأوله؛ فلما لم يكن الجماد داخل في يقوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع مدعوى، فحمل المسمى المنفصل كلاماً حادثة لا تعلق له بالمساوئ مجازاً؛ فالظاهر أنه ليس عن الجملة، أي حمل المنفصل كلاماً مبتدأ بطريق المجاز، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلم بعمل التيسير من النسبة للمعجزة سابقاً في صلب قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء منفصل، ونكح يقال له استثنى مجازاً كما هو منعت الجمهور.

جعل بياناً للمائة. وقال الشافعي رحمه الله: القول قوله في بيان المائة، كما إذا قال: ^{الدرهم والدينار} عليّ مائة وثوب. قلنا: إن حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد ^{لجاء} له عليّ مائة وثوب. قلنا: إن حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد ^{لجاء} وطول الكلام، وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالملكيل والموزون دون الثياب، فإنها لا تثبت في الذمة إلا بطريق خاص، وهو السلم.

[بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ:

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، وكأنه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف مائة لقول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعث هذا بمائة وعشرة ودراهم، ومائة مائة درهم من غير فرق. فمما نسخ عطف الدرهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كما يصح عطفه في الإقرار أيضاً مفسراً لها. في بيان المائة: لأن قوله: "أو درهم" ليس بنفسه للمائة؛ لأنه عطف على بحرف الوصل، والعطف لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصح مفسراً بقيت المائة محملة، فيكون القول قوله في بيان له عليّ مائة وثوب: فإن المعنى حيث في المائة قوله اتفاقاً متعارف: في باب العدد، يقال: بعث هذا منك مائة وعشرة درهم ومائة وعشرين درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: يذكر نفسه، فاسب حذف لأجل الخفة في الكلام فلا يعد ذكره عبثاً. وأما قوله: "أو درهم" أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما يخ. فيما يثبت إلخ: لأنه ثبت في الذمة غالباً وبكثرة العقود والمعاملات به فيجري على أنفسهم كثيراً، وما يجري على أنفسهم كانوا يحذف به ما لا يحتاج إليه وفهم المقصود بنون ذكره للمعطوف عليه في ثلثين المذكورين وهو الميزر والدرهم وقفيز الحنطة من هذا الخليل، فطعم ألفها كما عثرنا في الثلثين المذكورين، وإنما حذفنا لكثرة الاستعمال. السلم أرى معناه. كطبع بالكتاب الموصوفة موحلاً، فليس الشافعي رحمه الله على هذا غير جائز. ولما فرغ من تقسيم الرابع من بيان شرح في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان هذا النوع من قبيل أمثاله كثيرة أشرفه ووضع له بناءً وفي هذا المقام خمسة أمثاله: الأول في تربيته، والثاني في حوزته، والثالث في عمله، والرابع في شرعه، والخامس في المناصب واللسان، والسادس في ترك التمتع الثلاث لشهرته ونحو ذلك. إن شاء الله تعالى، فشرح في البحث الأول. وهو: أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿يَمْسُخُ مِنْ نَبُوءٍ﴾ (نسخ) (١٠٠: ١٠١) وقال: ﴿يَمْسُخُ مِنْ نَبُوءٍ﴾ (نسخ) (١٠١: ١٠٢) فسمى النسخ -

النسخ في حق صاحب الشرع بيانٌ لمدى حكم انقضاء الذي كان معلوماً عند الله تعالى
إلا أنه تعالى أطلقه،

تبدلاً، ونسخ في اللغة يُلغى على معنى: أحدهما الإزالة والإعدام، يقال: نسخت الشمس النعل أي زاحه،
ونسخه: برجه الأكار، إذا تعطل، وإنهيهما الملق وهو تحويل الشيء من مكان إلى آخر، أو من حالة إلى حالة
أخرى. يقال: نسخت المحرم العسل إذا نقله من حليه إلى أخرى.
لم يحتل محل القاضي وأخرى: إنه مشترك بينهما، وقد أمر الخليل البصري: إنه حقيقة في الإزالة عن
النقل، ورأسه الإتمام، وقال الفصائل: انعكس، ثم احتل، فدلَّ حقيقة: الأول أن يعتبر في الشرع معنى النقل، فإن
الموسم من الكعبة إلى بيت المقدس ثم بالعكس قد نقل، وفهم: الأول أن يعتبر في الشرع معنى الإزالة، لأن
أوفق لسمعهما الشرعي من النقل، فإن نقل حكم النسخ، إن دامه غير متصور، أما الإزالة والإعدام فمتصور،
وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شيء حقيق غير الزايد والذوقوت بهي متأخر عن مودعه، فقولاه: بيان
كانتس، وقولاه: "انتهاء" خرج به عن القول ونحوه من أقسام الشك، وبيان شرعية الحكم ابتداء عن نسخ
وقوله: "حكم شرعي" خرج به عن حكم غير شرعي وهو العقب، ككتبة الإزالة الأربعة الثلاثة: حكم الأصل
قبل ورود الشرع بنفس متأخر عنها، فإنه ليس بنسخ، وأنه ليس ببيان الحكم شرعي: إذ هو مقتضى الله تعالى كما
تقدم، ودلَّ فيه نسخ الثلاثة غير الحكم، لأن في نسخها بيان انتهاء حكم قراها، وقوله: "تطلق عن الشك"
والترقية: احتراز عن تحكيم، فإن حكمه فإنه لا يصح نسخه قبل انتهاء، وبعد لا يمتص نسخه لعدم بناء
حكمه، وكذا الحكم عليه، لا يصح نسخه، وقوله: "بعض احتراز عن الإجماع والقياس، فإنه لا يجوز نسخ أصل
وعن ذلك، لانتهاء: الحاصل ما فوت: اليوم ونفعه والمحرر وعدمه، فإنه ليس بنسخ، لأنه ليس بنسخ،
وقوله: "متأخر عن مودعه" أي عن زمان ورود الحكم الأول، احتراز عن بيان نفع الحكم الأول، سواء كان
مستقلاً مثل تخصيص العام، فإنه لا يكون متأخراً عند الجمهور من أصحاحاته، كقوله: "لا تطلق، أصل التهمة" بحيث
قوله: "أفتوا الشركين" سلباً، أو غير مستقل كالاستثناء كقوله: "أفتوا المشركين لا أهل أديان"، وإجماعاً: مثل:
"أفتوا أئمة الأئمة إلى الأبد"، والشرط مثل: "أفتوا في كذا صحيحاً"، وإجماعاً: مثل: "أكرم النبي"
العلماء، فإن هذه الأمور لا يكون إلا متصلاً، فلا يثبت نسخ شيء منها، كما في المخرج بتأخير.
فهم: وأعلم أن شخص الأئمة لا يحل النسخ من البيان، إذ البيان إظهار حكم الحاشية عند وجودها ابتداءً، وليس رفع
بعد الفوت، وأنه من الإسلام فعمله من البيان، لأن النسخ عمل التشريع، وحقت إظهار هذه الحكم للعالم، فالتسليم
بالسنة عن علم الله، والرفع بيان، وبالسنة إلتزام بتدليل، حق صاحب الشرع: أي بالنسبة إليه بيان محض بإظهار
خلفه مشروعية الحكم انقضاء، وتماثل بالنسبة إليه أن الحكم الذي رفعه لأن كان معلوماً عند الله أنه سيجري
وذلك كذا، وبما نسخ، لأنه كان مؤقداً، فذلك الوقت عندنا أطلقه: أي لم يرض العباد توقفت الحكم المنسوخ وانتهت.

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بدلاً محضاً في حق صاحب الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محض للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير ^{القتل} أي لأمر التبدل ^{الفسح} في حق القاتل.

في حق البشر: لأن إهلاك الأمر بشيء يؤهم بقاءه تبديلاً في حقنا؛ لأنه بدل الإباحة بالحرم. كالقتل في أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبدل في حق العاص. صاحب الشرع: فإن أحله كان مؤثماً عند الله تعالى بكونه الذي قال فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى. فإن القتل ميث بأحد بلا شبهة عند أهل الحق، ولا أجل له سواء كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَتَّبِعُوا أَمْرًا وَلَا يَنْتَهِوا عَنْ شَيْءٍ حَتَّى يُحْكُمَ بِهِ الْإِسْلَامُ﴾ (الأمر: ٣٩).

وتغيير وتبدل: أي إبطال وقطع خية المعتون المظنون بمنعهم من حق القاتل. لأنه مبسر للقتل، ولذا يجب عليه التعاصم والندية في الدنيا، والغضب في العقب. اعلم أن ذلك السبع حائر عقلاً، ووضع شرعاً بالنفس، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْ مَا سَخَّرَ اللَّهُ مَا أَكْرَمَ ذَلِكَ الْيَهُودَ وَفَعَلُوا: يَزِمُ عَنْهُ الْحَقُّ وَالسَّعْيُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ سَلَّطَهُ بِهِ لَوْ كَأَنَّهُ يَطْلُمُ حَوَائِجَ الْأُمُورِ، وَمَصَالِحَ الْعَصَا، إِلَى الْإِنْتِهَاءِ مَا أَمَرَ أَوَّلًا بِشَيْءٍ لَمْ يَمْنَعْ عَنْهُ، بَلْ أَمَرَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لِمَنْ فِي كُلِّ وَحْتٍ، وَعَرَضَهُمْ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى الْيَهُودِيَّةِ دَائِمًا وَيَكُونُوا دَائِمًا مَخْرُوجِينَ عَنْ مَسْخُوحِ بَشَرِيَّةِ عِيسَى وَمُحَمَّدٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - . لَقَوْلِهِ: لَنَا لَدَفْعِ هَذَا التَّوْهُمِ جَوَابَانِ: الْأَوَّلُ إِسْمِي، وَالثَّانِي تَغْيِيهِ.

أما الأول فهو أن قلنا: إنه منجزة الآن في أيديهم مملوئة من السخ، وأنشأت على أمثلة مليلة فتكون على بصيرة: الأول إنه قد رُوي عن الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: ﴿لَمَّا أَتَتْ بِالْحَبْلِ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَنَا لَسْتُ بِبَتْنٍ وَأَنَا قَدْ وَلَدْتُ ابْنًا﴾ وقد تروى تحت هذا والنكاح بالأخت سواء كانت أخت حبيبة أو حلاية أو أخايف حرام مطلق في شريعة موسى عليه السلام. كما في الآية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستشارة: ﴿لَعَنَ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَصَاحِبُ أُخْتَهُ مِنْ أَبِيهِ أَوْ أُمِّهِ﴾.

الثاني أم أن الله سبحانه وأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمها: ﴿وَكُلُّ مَا يَسُوقُ عَلَى الْأَرْضِ وَهُوَ حَيٌّ يَكُونُ لَكُمْ مَأْكُولًا كَالْبَقْلِ الْخَضِرِ، وَالْخَالِ قَدْ حَرَمْتَ الْحَيَوَانِاتِ الْكَبِيرَةَ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنْهَا الْمَنْسُوزُ كَمَا فِي بَابِ الْخَاضِي عَشْرٍ مِنْ سَفَرِ الْأَجْبَرِ.

الثالث قد جمع بقول يير الأخت في إبراهيم، ابنه حنة كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى لأنه كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر التكوين: =

* أمّا: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب

الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب اشباع عشر من سحر الأحبار عند أمر بفتح ثمران عند باب حجة احماء، واتخذ ذلك الحكم حين قال: من لم يدعه هناك فبكت عليه منقذ الدم ويقطع هو من قومه أي يموت. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثامن عشر من سحر الاستثناء حيث رخص لهم في دمه عند سته إذا كان اذبح بعداً. فلما هوت في الصفحة ٦١٦ من المجلد الأول من تفسيره بعد ما نقل ذلك الآيات: أي الظاهر في هذين الموضعين أنهما لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزداد وتقص على وفق حال بني إسرائيل وما كانت حيث لا يمكن تعديلها فتخرج في غاية السهولة، ثم قال: أصبح موسى في ليلة الأربعين من هجرهم قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سحر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز هم بعد دخول فلسطين أن يدحوا بغير العلم في أي موضع شاؤوا أو باكتوا. (انظر ملحقاً)

فاستوف هذا آخر النسخ صريحا، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يترسلون على حياء بالسخار والكذب بعد صدور الأمر عن دينهم هذا هو إثم عبي اليهود خاصة، وقد نكث علماء نصارى في هذا العصر في مقالة المسيحيين يقولون فيهود وأنكروا النسخ، فتذكر شواهد لإثباتهم أيضاً.

الأول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "تورميا" هكذا: ٣١: "استأن ليام يقول الرب فيها: احماء، حيث إسرائيل وست يهودا عهداً جديداً" ٣٢: "ليس مثل عهد الذي عاهدت آبائهم في اليوم الذي أحمات بأنهم لأمرهم من أرض مصر". وقد استترف مقدس النصارى اليونان في الشارح الثامن رسالة إلى عريبيس أن المزمع بالعهد الجديد شريعة عيسى المسيح اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى سابقاً.

الثاني في الشريعة الموسوية وسماه لرحل أن يسلق لمرأه بكل محبة، وأن يتزوج رجل آخر تلك الشغللة بعده، حرجت من سب الأول، كما هو موضح به في سب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له التفلاق ولا غطها، وإذا وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنسوبة الزنا، كما صرح به في سب الخامس والخامس عشر من سب ملحقاً.

الثالث كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد سمحت حرمتها في الشريعة العيسوية، يقول يولوس اندي هو عندهم رسول الله، كما في آية الخامسة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة يولوس إلى أهل رومية هكذا: "إني تيقنت وعلمت من رب عيسى أنه أفس شيء عساً بقاءه، ولكنه نحس في حق من يعلمه نحساً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء ضامرة للبذهيين، وليس شيء ضامراً للنجسين والذافين، لأنهم كلهم عصبون حين عقلمهم وصنعهم) فانظر كيف. أباح جميع الأشياء للنصارى حين انقضى العهد وصرح به نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى." *

ووجهه حكم ان يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم ولم يتحقق به ما ينال النسخ
 من توقيت أو تأييد ثبت نصاً
 ذلك الحكم
 جاز عليه أي مراد

١٠ - أربع حكم المختار، وبمعظم نسبت مؤكدة في التوراة حتى حذر عيسى عليه السلام كما هو موضح في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني "لوقد"، وإجمالاً أن الموارثين ويولوس قد نسخوا هذه الأحكام كما هو مذكور في الباب الخامس عشر من أعمال الموارثين، وقد نسخوا بعد المضرورة إضافة جميع الأحكام لتعليق التي كانت في التوراة سوى لأربعة: ذبيحة القسم والدم والخسوف، والربا، فأبقوا حرماتها وأزواجها كتاباً إلى الكنائس، وهو مقبول في الباب الخامس من أعمال الموارثين. ثم بعد ذلك رأينا مقاسمهم يولوس أنه لا حاجة إلى حرمة الأشياء لأربعة أيضاً إلا أننا قد أجمعنا أن الأشياء أيضاً، كما قال فرقة. وأما أننا قد علمنا لم يكن عليه عنه حد فهو أيضاً بمسألة التسوية، فقد حصل الخزع في امشريعة العسوية من جميع الأحكام المؤكدة في التوراة، وهل فوفه نسخ آخر؟ فانظر كيف حرروا هذه التكليف عن أنفسهم وصاروا سعدى.

أما الجواب التعصبي: فهو أنه أمر المنسخ في الأحكام القديمة، ولكنه أمر حسي، علي وفق المحكمة، وأمر حكمه في علمه إلى حين، ثم لما جاء ذلك الوقت، دفعه وأمر بشئ آخر. ألا ترى إلى الطبيب: أنه لعنكم يوماً على حسب علمه ومصلحته بشراب الدواء وأكل الغذاء للقرىض. ثم يحكم في الفقه بشيء آخر على ما يناسب المريض، فلا يقول له أحد إنه جاهل بعواقب الأمور إلا الجاهل، فكيف يبدل للعالم الخبير. إنه ما كان يعلم حال الشيء ابتداءً، وهذا ويند طوكية الكلام في هذا المقام.

البحث الثالث في عمل التسعة

حكم: يوجد به أمران أحدهما أن يكون الخ. محتضراً، أي غرض أن يكون مشروطاً وأن لا يكون؛ لأنه لو لم يكن محتملاً لمشروعية، كالحكم لاستمر عدم مشروعيته، فلا يكون سوغاً لأن الخ لا يرد على المطلوب. وكذا لو بحث عن عدم مشروعية، كالإيمان بالله تعالى وصفاته لاستمر مشروعية، فلا يقبل النسخ، وكذا لا يجري النسخ في الأحكام مطلقاً سواء كانت بالأمور الدائمة أو المستقبلية أو الخاصة لأنه يؤدي إلى التكدس، وكذا لا يجري في الأحكام المتعلقة واحداً؛ لأنه يؤدي إلى إجهال، يدل على ذلك علماء كثير.

وثانهم ما أشار العننف إليه قوله: ولم يستحق به أي ذلك الحكم الذي يصلح أن يكون منصوحاً.

[illegible]

[شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِيهَا أَيْدٍ﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ، والشرط التمكن من عقد الفل عندنا، دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة.

في قوله تعالى: ﴿إِن﴾، فبه تعالى أفت التأييد مبرأة بقوله: "لقد"، فهذا لا يدل على نسخ، لأن التأيد مبرأ من النسخ، كما ذهب إليه أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والمصنف، وإنما لم يرد وقسحان وجماعة من أصحابنا، وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وحيد الإسلام أبو البسر: إنه يجوز نسخ ما لحقه تأيد أو نفي، وهذا هو قسم ثلثي، وفيما أورده المصنف من أن: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِيهَا أَيْدٍ﴾، لأنه في الإخبار، ولا يجري النسخ في الإخبار كما مر، فمناخ النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا تأييداً، فالأولى في نظره قوله تعالى في الحدود في النذف: ﴿يُؤْتَى أَهْلُهَا﴾، فله شاهد، فله شاهد، وهذا لا يوجب التأيد نصريح، عطف ما قال الشارح المقتضى من أنه لم يوجد في الأحكام تأييد مبرأ

أو دلالة عطف على قوله: "لقد"، كسائر الشرائع التي قبضت تأييد الشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ، دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَامِ السَّيْرِ﴾، ويقولون: "لا يبي بعباد" [البحاري، رقم: ٣٢٥٥] فبه الشرائع لا يملك النسخ، لأن بما يكون بوجوه، على ما ساد، فبه لما حتم لسوءه في ذلك، فبشرع؟ فهذا الشرائع مؤيدة أي يفي حكمها ما دامت دار التكليف، ولما فرع من البحث الثالث شرح في البحث الرابع فقال: والشرع

المتكسر الذي لا يمكن النسخ، لا يعد ما يلحق الأمر إلى التكليف، ويعتقد التكليف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروري للشيء، ولا عاصبه إلى عصر زمان، يتكسر التكليف به من غير ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف متى على اختلاف، وهو أن النسخ عندنا بان المدة ضمن القلب أصلاً، ولعل أيداً تبعاً، فيمكن لأصل وهو: التمكن من عمل القلب، ويعتقدون أن مدة العمل ما بين فلا بد عندهم من أن يتكسر من القلب، ولنا أنه إذا أمر بمسح صلاة في ليلة الفرج كما هو مذكور في الصحيحين [البحاري، رقم: ٣٤٩، مسلم، رقم: ٤١١]

ثم يمسح ما رآه على المجلس في ساعة ولم يتكسر من العمل، وقارن عن البحث الرابع شرح في البحث الخامس.

* وهو: وإنما جعلنا عمل القلب أصلاً؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كت في الشهادة، والاعتقاد لا يحمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط بعرض.

وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله.

[يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛

جائز أن يتولى إلخ. فيجوز أن يسزل الله في كتابه ما يستن مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب. ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة للتواتر، وكذلك نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء وانتكس من الأشعرية والمتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لا يجوز نسخ الكتاب مدة اشتراة قولاً واحداً، وهو مذهب جمهور أهل البيت، ونحن نختلف في ذلك فقيل: لا يجوز ذلك عقلاً. وهو الظاهر من مذهب الشافعي يخ. وبنيته ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد الفيلاني وأحمد في رواية عنه.

وقيل: يجوز ذلك عقلاً لكن لشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد لشرع مانع من ذلك، وهو قول أبي حامد الأسفرائي، وفي نسخ نسخة التواتر بالكتاب لشافعي. إلخ. قولان، والظاهر قبوله أنه لا يجوز، ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿وَبُذِّلَ نَسْخٌ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَأَنْتَ بِأَبْصَارِهِمْ نَازِلٌ﴾ (البقرة: ١٧١)، وهذا يدل على أن الآية لا تنسخ بالسنة؛ لأنه قال: مأت بخبر من الآية المنسوخة أو مذهبها، والسنة ليست بخبر من الكتاب، ولا مثله، ولأنه قال: "نأت"، ففسد الإتيان إلى نفسه، فلا يجوز أن يكون اللفظ بالنسخ الذي قاله، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدْنِيَ مِنْ شَيْءٍ مَسْبُورٍ﴾ (الزمر: ١٨)، فلا يجوز له ماله فيقول: الكتاب بنفسه؛ سواء كان تبديل اللفظ أو الحكم. فلا يجوز بقوله النسخ. والجواب عن الأول أننا لا نسلم أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلفين.

نسخ نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول نسخ نظم الكتاب بالسنة؛ وكذا لا نسلم أن السنة شاسعة ليست من الله حتى يتم استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآن بما لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَضِلُّ عَنْ أَنْهَارٍ أَنْ هَرَّ إِلَّا رَحَىٰ لِي مَرَجٍ﴾ (البقرة: ١٨١)، والجواب عن الثاني أن المراد بتبديل الشيء هو تبديل نظمه، فما كان شأنه فلا أن يسلم نظم بعض نكبات بعضه، كما يدل عليه السياق، ولو سلم فالتبديل الواقع في النسخ من الشيء عليه السلام يس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى. واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب، بقوله: ﴿يَنْفَسُ مَا تَرَىٰ مِنْ بَيِّنَاتٍ﴾ (الجملة: ١٤)، فلم تسخف السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رغباً لها، والجواب أن النسخ بيان كماله، فيصلح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "لنفس" أن يطلع، فاحفظ هذا الشخص. ولما فرغ من تفصيل ثنائس شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ إلخ. وهذا على كونه أو نه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كسهما =

لأن سنظم حكمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتتمل بيان المدة والوقت.

كل واحد منهما

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي ^{نحو}؛

والذي نسخ الحكم دون الدلالة، وثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بل يسخّر عمومه وبقي أصله، أما الأول فهو بدو بالانفاد من هو واقع بالإساءة، كما يدل تب لونه على: جواز تنسيخه، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة ^{رضي} عنها أنزل: "عشر رخصات معلومة بحرم" الحديث، وكذا يجوز الثاني والثالث جوازاً وقريباً عند الجمهور خلافاً لبعض المتصوفة.

حكمين. أحدهما ما يتعلق بنسب الحكم، مثل جواز الصلاة والإعصار وغيرهما. وثانيهما ما هو قائم بمعنى الصيغة أي معنى النظم من الوجوب والحكمة. مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فعلى أن يسخّر أحدهما بنحو الآخر، كما لو وقع قدر روي عن أمر المؤمنين عمر ^{رضي} عنه: "ثانٍ فيما أنزل على آية م حم قرأناها ووعيناها" الشيخ والشيخة إذا قرأوها آيةً، روي الإمام مالك في موطأه [رقم: ١٥٠٦] والشيخان [البحري: رقم: ٦٨٣٠، مسلم: رقم: ٤٢٦٨] وروى عبد الرزاق [رقم: ١٢٣٦٣] والحاكم [رقم: ٨٩٢٥] وصححه عن أبي بن كعب: يكتم تقرؤها يعني سورة الأحزاب، وإما التعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولما قرأها فيها: "الشيخ والشيخة إذا قرأوها آيةً بكالاً من الله، والله عزير حكم"، فرمى فيها رفع حالكم ثابت والنظم مسوخ. ولما لبثت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُ اللَّهِ﴾ (المائدة: ١٧) فأبانت عدم القتال وهي سموت آية، وقيل: منه وعشرون آية، كلها منسوخة أحكم آية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم وأما الرابع وهو مثل "زيادة على النص إلخ".

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في ريادة مستقلة كزيادة صلاة سادس، فلما لا يكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، دعها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع فيغير معانها فليسح وإلا فلا، الرابع إن كانت تغير المبدأ عليه بحيث صار وجوده كالعلمه شرعاً فتنسخ وإلا لا، وهذا ملحق بالقاضي عبد الحجاز، الخامس إن التمس مع المبدأ عليه بحيث يرفع بتعدد بينهما فتنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته دليل شرعي فتنسخ وإلا لا، كذا جلي، واستدل المعتصم على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن الزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقاً لله؛ لأنه لا يقبل الوصف بالتحريم، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً فأطعم ثلاثين مسكيناً لم يجزه، فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى، ولهذا لم يجعل علماءنا ^{أي حر الله تعالى} قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بخبر الواحد؛ لأنه زيادة على النص، وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر،
 عليهما أي الصلاة

بعض الحق: لأن المطلق لا قيد يفيد صار مجموعاً مركباً من الجزئين. أحدهما المطلق، وثانيهما المقيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله. وما للبعض حكم: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عترة أو كفارة غير انضمام اليقين إليه حكم وجوده، فإن من صلى ركعة في الفجر لا تكون كفارة غير انضمام الركعة الأخرى إليها. ثلاثين مسكيناً: في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي غافوا في الزمر، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو إطعام ستين مسكيناً أو شحير رتبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفراً لا بالصوم ولا بالإطعام لغوات بعض الحق واحتز بقوله: "فيما يجب حقاً لله تعالى" عن حقوق العباد، فلما قبل الوصف بالتحريم ثبت أن من أذيع غيره ألقاً وحسمه وشهد له شاهدان أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فلذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر.

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بيانا صراحة، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم المقيد، فإذا قيد المطلق انتهى حكمه، ففصل الثاني أي المقيد ناسخاً للأول، ولمرة الخلاف أنه لا يجوز عندنا إلا بحزم المتواتر أو للجمهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بحزم الواحد واليقين كتابي البيان. وإل هذا أشار بقوله: "وهذا" أي لأحد أن الزيادة على النص نسخ عندنا بحزم الواحد. وهو قوله عليه "لاسلامة إلا بفاتحة الكتاب" [البحاري، رقم: ٧٥٠] كما جعل فشافعي، فإن عنده لا يجوز الصلاة بدونها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ مَا بُعِثَ مِنْ قُرْآنٍ فَذَكَرْهُ بِالْحَمْدِ﴾ [الحج: ١-٢]، فإنه عام، وهو موه يقتضي الحواز بدروحه، فما قبله فشافعي به زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مر، ولا يجوز النسخ بحزم فواحده.

وأبوا زيادة النفي: أي كذلك لم يجعل علماءنا النفي، وهو سري عام جزءاً لحد في زنا البكر كما جعل فشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر حملناه سلة سلتنا لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءُوا كُلٌّ مِّنْهُمَا بَآئَةَ مَعْدُومَةٍ، وَحَرَبَ عَدَاً لِّقَوْلِهِ خُطَا: طَبِكُمْ بِطَبِكُمْ حِلَّةً سَانَةً وَتَغَرَّبَ حَامٌ. رواه مسلم [رقم: ٤١١٤] لأنه زيادة على النص المذكور، والزيادة بحزم الواحد وهو قوله عليه: "طَبِكُمْ بِطَبِكُمْ حِلَّةً سَانَةً"، الحديث لا يجوز، لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رقة الكفارة
 وغير الواحد والقياس.

[أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ، وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب،
 وواجب، وفرض، وفيها قسم آخر وهو الزلة،
 كسوء السهو

زيادة الطهارة شرطاً إلخ: أي لم يعمل علمائنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز يسوعا كما
 جعل الشافعي رحمه الله زيادة على النقص، وهو قوله تعالى: فَوَلِّعَلَّوْهُمُ الْجَنَّةَ بَنَيْتُهَا جَنَّتَيْنِ (نوح: ٤٩)؛ لأنه عام،
 والزيادة على النقص نحو الواحد وهو قوله عز وجل: الطَّوُفُفْ حَوْلَ أَيْتِ مِثْلَ الصَّلَاةِ إِلَّا أَنْكُمْ تُكَلِّمُونَ بِهِ، فمن
 يحكم فيه فلا يتكلم إلا بخير. روى الترمذي (رقم: ٩٠٠) قول الشافعي، وابن عباس لا يجوز لأنه نسخ.

صفة الإيمان: أي لم يعمل علمائنا صفة الإيمان شرطاً لحد في كفارة اليمين والطهارة كما جعل الشافعي رحمه
 الله قال: لا بد من الحد المومن: كما ورد في كفارة قتل خطأ، قال تعالى: فَمَنْ مِّنْهُمْ مِّن مَّنْ مَّاتَ فَصَدَّقَتْهُ رَجُلًا
 مِّنْهُمْ (النساء: ٩٢)، يفتى عليه كفارة الطهارة واليمين، فيحمل الرقة الواردة فيهما على الرقة المؤسسة؛ لأن
 الكفارات كلها من واحد. ونحو قول: إن الرقة فيهما مطلقاً، فتتبعها بقيد الإيمان حيث على ترجمة
 الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ كما مر، ولا يجوز النسخ بالقياس.

غير الواحد: متعلق بالصورتين الأولى. والقياس: متعلق بالعبادة الأخيرة.

ولما فرغ من السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ.
 أفعال رسول الله ﷺ: والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه ﷺ بهو قصد كما في حالة الترم والسهو
 لا يصحح للاقتداء، ولذا لا يوصف بالمحسن والنجح.

أربعة أقسام: بالنسبة إليها، وإلا فلا يوجد في حقه شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب اصطلاحاً ما
 ثبت بتدليل فيه شبهة، والتمثيل كلها قطعية عنده. ولذا قسم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى
 فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى ثلاثة أقسام: ومستحب كالنسيئة في الوضوء وتحليل النكحة، والمراد بالمستحب
 الرجوع جانب إتيائه من غير أن يعاقب بتركه، فهذا من السنة، فلهذا إذا ما قسما آخر وهو السنة.

وفرض: كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها بما يقتضى به، وفيها: أي في أفعاله عليه
 وهو الزلة. وهي اسم لفعل مروع غير مقصود في ذاته للفاعل ورفع منه قصد فعل مباح، من قوله: زل الرحل
 في الطون إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا يصلح للافتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان أي قسم الأمر أي من باب الافتداء أنه زلة، واختلف في سائر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة، وما لم تعلمه على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن الاتباع أصل، فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به.

بيان إباحة: وهذا البيان قد يكون من جهة التفاعل كقوله تعالى (إعشاراً عن موسى) حيث حرم وكر القبطي معاتب: فهذا من غشائين شئبانين (الفصل ١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عمر (وأسأل في آدم حيث أكل الشجرة من الرقة) (وعرضي آدم ربة فعزى به) (طه: ١٢١)، فإن قلت: لما ذكر المصنف أفعاله ﷺ مما يقتدى به من الأقسام الأربعة وما لا يقتدى به كإباحة كل شيء عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنها أيضاً مما لا يقتدى به. فقلت: الحرام والمكروه لا يوجدان في أفعاله ﷺ وإن كانا مما لا يقتدى به؛ لأن الأنبياء معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين، ومن فصائل عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه دأبلان تحت الكبائر والصغائر.

سائر أفعاله عليه السلام: التي لم نصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصة به كإباحة الزيادة على الأربعة في السكاح، فقال البعض كأي بكر الدقاق والغزالي: يجب التوقف حتى يتبين أنه لا خلاف على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأي الجاس وابن شريح: يجب الاتباع مطلقاً ما لم يتم دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المعتد به.

على جهة: أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. على تلك الجهة: فما كان مباحاً لم يكن مباحاً لنا، وما كان مندوباً لم يكن مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. أي جهة فعله: أي من جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب. وهو الإباحة؛ وذلك لأنه لم يفعل حراماً لم يكرهها فلا عالة يكون مباحاً فتقتدي بفعله عليه السلام. لأن الاتباع أصل؛ كما قال تعالى: (تقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فهذا تصريح على وجوب التأسي بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. حتى يقوم إلخ: أي ما لم يتم دليل على أن هذا الفعل خاص له ﷺ لزمنا اتباعه؛ لكونه خيراً من إمام الهدى.

فأما: أعلم أن قوسي على نوعين: ظاهر، وباطن؛ والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام في صبح النبي ﷺ بعد علمه أنه حويل بأية قاطعة، وثانها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة جبريل عليه السلام من غير أن يبينه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإجماع من الله تعالى بأن أراه جبر من عنده بلا شبهة، فإلزامه ﷺ لا يحصل خطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل جداً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

والقول الصحيح فيه أن ما فسر الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه
 أن من نكح المصيبة ^{القول ما}
 شريعة لرسولنا ﷺ.

والقول الصحيح: وهذا المحار عند أكثر مشايخنا كشيوخ أبو منصور والقاضي الإمام أبي إسماعيل الشيباني خمس
 لائمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا ﷺ لا حيث إنه شريعة لأتباعه المذنبين، لأنه إذا يئس الله في كذب رسوله عليه السلام من
 غير تكفير عليه، فصار كأنه حر، من دينه، فقال ما قدس الله من قبله إنكار قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥)
 أي اليهود، ﴿فَبِمَا كَفَرُوا﴾ أي الثورات ﴿فَوَاللَّسَّ بِاللَّعْنِ وَاللَّعْنُ بِاللَّعْنِ وَالْأَلْفُ بِالأَلْفِ وَكَانَ بِالْأَوَّلِ وَالْحَرْفُ بِالْحَرْفِ
 وَالْخُرُوجُ قَضَائِي﴾ (سورة: ١٥). فهذا كله مال علي. ومثال ما ذكر علياً بالإلزام قوله تعالى: ﴿وَنُفِثْهُمْ مِنْ
 الْأَذْنِ فَنَدَّوْا حَزَنًا عَلَيْهِمْ عَنَّا فَوَاجَّهْتُهُمْ لِتَكْفُرُوا﴾ (النساء: ١٦٠)، وقوله تعالى ﴿وَأَوْفَىٰ عَلَىٰ نَفْسِي مَا مَثَلُوا خِيَارًا﴾ (آل عمران: ١٦٦)
 من تفرغ وأقسم حرثاً عليهم ففحروا، ﴿وَالْأَمَامُ﴾ (١٦٦)، ثم قال ﴿وَمَنْ كَانَ حَرْثًا لَّعْنُكُمْ بِعَمَلِكُمْ﴾ (الأنعام: ١٦٦).

فما من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علي. وإنما شرط للعصيان الشرع السابعة أن تكفر ما ذكره مروي
 مشهور أو غير متداول لأن ثبوتها معهود في الكتب السابقة، وهي غير حالية عن التعريف والتفسير، وقد أقره
 كثير من علماء أهل الكتاب، ونولا حروف التطويل فذكرت منه ما يكفيك، بل الثروة الموجودة في أيدي اليهود
 اليوم صفت بعد موسى عليه السلام، لأنه قال فيها: سمعت موسى ودفع في دلال حمله ولا يعرف غيره إلى اليوم، ثم
 موسى الأمر إلى يوشع بن نون.

فيعلم من هذه الخمس أن ذلك الكتاب صنف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد نظر فيه أن دلت الكتاب
 كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يثبت فيه ما يخص من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون خلافاً، ومع هذا غلط فيه في
 كثير من المواضع، ويتناقض أقواله في الأخبار، ولم يبال فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من نصيب موسى عليه السلام،
 وكذا حال الإخبار بأن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي النصارى نبوءة مؤلفها أربعة رجال: أحدهم عيسى
 فهو يبر حال عيسى عليه السلام من يوم ولادته إلى يوم موته. والثاني يرفس هو أيضاً يذكر في كتابه ماله ١٢٠ بعد
 موته. والثالث يرفا وهو رجل لم يبر زمان عيسى عليه السلام، بل يذكر حياته اسماء على الرواية، كما يظهر من
 دهاجة كتابه. والرابع يوحنا وهو أيضاً بعد زمان كثير، يبين تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب
 أيضاً كثير التحريف والتعسير كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذلك فلا من حجب من الله تعالى
 بوحى منزه أو غير متداول، هي قلت: فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن مسعود وعنه عن المؤمنين منهم ما قلت. وكيف
 يعتمدون وقد وقع التحريف قبل وجوده هو لم يظهر إلى أحد الثروة بل إلى ما هو تحريف من كتاب التاريخ الذي
 ذكرت حمله لك نقلاً والله أعلم. ولما فرغ من هذا شرح في بيان تفهيد مسحالي فقال: وما يقع به الخ.

باب مطابقة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب مطابقة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم.

[حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: تقليد الصحابي واجب بترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف، ولفضل إصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسانه. وقال أبو الحسن الكوفي رحمه الله: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس، وقال الشافعي رحمه الله: لا يقيد أحد منهم.....

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: وأبو بكر الرازي في بعض الروايات رجاءه من أصحاب واحد: على السامع ومن بعدهم من المحدثين، لأنني صحابي أصري، ولتعدد اتباع الغير على ضرب أنه محقق لا يصر في الدليل به أن يقوله أبو سعيد. السماع والتوقيف من رأيي بترك هو الظاهر في حكمه وإن لم يسمع إياه، فكذلك نسخ قول الصحابي من هذا الوجه كقصة الخمر الواحدة، سمي القياس، وإن سلم أنه ليس بمحموم فإنه لم هو وإياه فيها نصاً بفتح في تركه قياس عليه، لأنه رأيي بسخنة أقوى من رأي غيره، وإليه أدر عليه. ولفضل إصابتهم إني صعد الأعمار فلم يبق على غيرهم، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم، فكما إذا تعارضت أقوال من بعدهم فيترجح أحدهما على الآخر بوجع ترجيح، فكذلك ينبغي أن يترجح قياسهم على قياس غيرهم من المحدثين لزيادة قوة رأيهم من توجيهه على كثرة، ولهذا لا يصح ما توهمه المعتزليون أن قول الصحابي ينعزل الراي، فكيف يترك به قياس غيره من أسلافهم في الرأي. وهذا هو بخلاف المحدثين وأبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد، من حبل في إحدى الروايتين، والشافعي في غيره فلهذا، وإليه مل المتأخر.

أبو الحسن الكوفي رحمه الله: وجماعة من الإمام أبو زيد، كما يظهر من بقائه في الخوارج. إلا أنه لا يترك بالقياس لأنه حيث حجة السماع مغيرة، منه لا خلاف له في ذلك، غير مسلم في حنهم، ولا مدخل برأي فيه، فتركه هو القياس كما، فإنه لا يخفى الواحد، إلا أنه كان مدارك القياس فيحتسب أن يكون هذا إياه، والرأي يضمن أحسن حكمهم غير محسوم من خطأ كسائر المحدثين، فكيف يترك به القياس. وقال الشافعي رحمه الله: في قوله لمديد وإليه ذهب كثير من المعتزلة والأشعرية معهم، سواء كان مدارك القياس أو لا، لأنه ظهر فيه القبول للرأي، حيث لا يمكن إنكاره وإحتمال خطأ في احتياطهم كانت لعدم المصلحة كما هو ثابت في احتياط سائر المحدثين، ولا فرق بين ما لا يترك بالرأي من المحدثين وغيرها، فإنه نحوه =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو أقاليلهم، ولا يسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجر الحاجة بينهم بالحدوث المرفوع، فحل محل القياس، وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده
أي الصحابة

— لأنه بمنزلة إمامي فيسأل بغيره فلا بدرك بالقياس غير طه دليلاً، ولم يكن هو غلباً في وقوعه فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابة المجتهدين وعدم وجوبه إذا لم يكن في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إما يفتق في صورتين الأولى هي أن صاحباً قتل شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم حتى لو ثبت خلافهم فيه، فمقتضى لا يجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء، وثانية ما بينها بقوله: ومن غير: عطف على قوله "من غير اختلاف".
أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. فسكت مسلماً له: أي ثبت اسلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك، ولم يرد قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقليد الإجماع بالاتفاق وأشار المصنف إلى ضد الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا، إلخ. أقاليلهم: فلا يجوز لأحد أن يحدّث قولاً آخر إلا أنهم إذا اختلفوا على قولين أو قولين فقد اجتمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم استصاحم على الخطأ وعدم خروج الحق عن أصولهم، وهذا هو الإجماع المركب، فمن عرج عن الإجماع بضم قوله باطلاً، وإذا كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فوجب أن يتساخط لكل، فإذا تساقط لكل للمجتهد أن يعمل باستهاده وإن أدى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض الأقوال ببعض بالتعارض حتى يجوز ما قبله.

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي، لما لم يجر الحاجة إلخ: أي لما لم يمتنعوا بالحدث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدكم بالحدث المرفوع على قوله غلباً أن الحدث لم يكن عندهم في ذلك، فتعين أن من قال قال برأيه: فحل محل القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياس، فكما لا يطل لقياسان بالتعارض لا يطل أقوالهم أيضاً، فكما يرجع أحد قياسي عن الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجع أحد القولين ويعمل به ولا يحدّث قولاً آخر باستهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام في الفتوى: كشرح راجع علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند علي كانت حائفة فعدته في ذلك شريح، وعضته مشهورة.

عند بعض مشايخنا يشبه خلافاً للبعض.

خلافاً للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشامي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من الزمة من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه روايات. أحدهما أنه قال: لا أقلد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال لعنه. وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية ما نقل في التواتر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم وبعدهم من جعلهم في العلم، فلما صار مراتبهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. ولما فرغ من بحث الناجعة شرع في الإجماع.

بَابُ الْإِجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما الغرم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا غرم عليه. لال تعالى: ﴿فَقُلْ أَطِيعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧٦)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق حصص، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد ﷺ في عصر على واحدة، فنقلنا: "الاتفاق" يسمّ الأفعال والأقوال والسكرت والتفريز، ونقلنا: "جميع المجتهدين" يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق الغوام أيضاً، غلما ليس بإجماع، ونقلنا: "الصالحين" يخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بمجمع، ونقلنا: "من أمة محمد ﷺ" يخرج إجماع مجتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما غل أو كثر، فلا يتوقف أن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واحدة": الإجماع على حكم شرعي، وهذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة الغوام وغلقتهم في الإجماع أصلاً، وأما على رأي من اعتبر فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فالحذف الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي.

فنه: وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوتة وفي تحققه وفي فله وفي حجته. المقام الأول: النظر في ثبوتة، فقال الطائفة وبعض الشيعة: لا يمكن ثبوتة في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لانشارهم في المشرق والمغرب. قلنا: عدم إمكان النقل في حق من حدد في الطلب والمبحث عن الأدلة بمنوع بخلاف من قصد في فهمه، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يرد أصلاً؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان معتبراً، فضلاً أن يكون محالاً. =

[بَابُ الْإِجْمَاعِ]

اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الإجماع. قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحة،

وقال بعضهم: لا إجماع

خط: حوسبات

■ الأمانة من الخطة وإن كان كل واحد منها آحاداً ولكن بلغ قدر المشترك منها حد التواتر، ومنها مبرورى الترمذى عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله لا يجمع أمة محمد على صلاته»، و«بد الله على الجماعة» و«من شدَّ بنداً في النار» [ترمذى، رقم: ٢٦٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: «تقع الميراث الأعظم لعنه من شدَّ بنداً في النار». رواه الترمذى وابن ماجه (رقم: ٢٩٥٠) عن أسره وعن معاذ بن جبل رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب النعم يأخذ للشاة والغنابة والساحية، ويأكلكم والشعاب، ويغليكم بأسماعه والعمامة». رواه أحمد (رقم: ٢٢٠٨٢) وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ممن طارقه الجماعة شراً فقد حلق وبقة الإسلام من عنقه». رواه أحمد (رقم: ٢٦٦٠١) وأبو داود (رقم: ٤٧٥٨) والبيهقي الموقر وهو أقدم أجمعوا على التذليل المخلص، والعبادة تحمل اجتماع العدد، كما هو من الحفظين على قطع في شرعي من غير قطع، فوجب تقديره في هذه.

ق: ثم اختلف الفاضلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعدد أكثرهم قطعية. كصاحب المصباح وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظرًا إلى ما يرد على أولئك المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب الغرر، فاحفظ تلك العوائد العجبة والعوائد العربية. اختلف الناس في الذين قالوا بكون الإجماع حجة، فذهبوا إليه وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إجلدي لرواين عنه.

إلا للصحة واليقين لأنهم هم المعاصرون بقوله تعالى: **يَشْفَعُ عَنِّي أُخِيَّاءِي**، ويقولون: قد كذبوا بغيرنا، ثم جاءوا بالقرآن ٥١٤: **إِذِ الْخَضْبُ السَّوْءُ فِي الْيَمِينِ**، وهو هم كانوا معنوين حين الحطاب، ولأن الأحاديث الواردة على أنه من قبيح ما على الصحة الدالة على صحتهم وكوفهم على الحق مخصوصة به، ولأن الإجماع لا يذهب من اتفاق النكر، وذلك في زمان الصحة ممكن، وأما حين بعدهم فلا نفقهم في إشارته والمغرب، الجواب عن الأول أنا لا نسلم أن الحطاب مخصوص بهم ولا يشاؤن غيره، وإلا لزم أن لا ينفذ إجماع الصحة بعد موت من كان موجوداً عند التزوي، لأن ليس إجماع جميع الحطابين لخروج بعضهم بالموت، فلا يكون حجة، ونقصاً يلزم أن لا يعتبر إجماع من أسلم من الصحة بعد نزول تلك الآيات، وهذا حلف، وأيضاً يلزم أن لا يغيب من بعدهم بالإحكام، وعن الثاني أن قضاء على الصحة لا يقتضي أن لا يندب غيره، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالة على عصبة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامة، وعن الثالث حاشاً ما قبل.

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرهم، ولا بالثبات على ذلك ^{أي كل عصر} حتى يموتوا،
الإجماع

= وعن الثالث بأن شرف السب لا مدخل له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وحجده فلزم،
وأما المعاملة بالنسبة ^{فلا} فيشاركهم فيها غيرهم كالتروحات ومن كان يصحبه في السر والخطير، فليس قول
هؤلاء ردهم حجة، نكفنا قولهم، ولو كان الأمر كما قلتم لأنكر على ^{عنه} على من يخلفه وقال: "إن قولي
حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تقوم بحجة الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي
وعترته ^{عليهم السلام} بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة، لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع
حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى رأي كتفصيل أحكام الشكاح والطلاق والحقاق، فيستند
الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخالفه العوام وموافقيهم فيه، وأما ما يحتاج فيه إلى الرأي
كقتل القرآن وأعيان الركعات فلا بد فيه من احتشاع الكل من الخواص والعوام، حتى لو عايف واحد منهم
لا يكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إجماع: عند الجمهور، لأن الأدلة السميعة المرجحة لعصبة الأمة وكون إجماعهم
حجة لا يختص بحدود عدد، وسواء بلغ عددهم عند أهل الثوار أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين
وأبانه إلى أنه يشترط في حجة الإجماع أن يبلغ حد أهل الثوار، لأنهم إذا بلغوا حد الثوار لا يمكن اتفاقهم على
الباطل لا بخلاف قرائنهم وآرائهم، كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

قلت: اختلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في الواحد، يقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا
لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِلًا﴾ (سجدة: ١٢٠)، فإذا
كان الواحد أمة كانت الأدلة السميعة الدالة على كون الإجماع حجة متتولة له كما تنولت فكثير، وقال
بعضهم: إن قوله وحده لا يكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاحتشاع، وأقله لا يتصور إلا من اثنين فصاعداً،
وهذا هو الأقوي؛ لأن الأمة لا يطلق على الواحد إلا مجازاً، ولا يلزم من ارتكاب المجاز في إبراهيم تعظيمه لارتكابه
في غيره. حتى يموتوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأولى أنه لا يشترط انقراض عصر المجتهدين لانقضاء الإجماع
مطلقاً حتى لو اختاروا على أمر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء
منا ومن أصحاب الشافعي ^{بني} والأشعرية والمزنية، والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع عنه بعده لبعضهم
أو لجميعهم، وكذا يجوز لغيرهم للمخالف ما يلي واحد من المجتهدين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب
ابن فورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع لسكوني دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق
الإسفرائيني واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنة قياس فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه =

ولا مخالفة أهل اُخرى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا مخالفة من لا رأي له في الدب
 لا فيما يستغنى عن الرأي.

دع الإمام الخرمي، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السبعة عامة بما دون ما انقضى عصره وما لم يفرض إلى الهوى. مثلاً إذا انعقد الإجماع على قضية أي ذكر، بخلاف لرواها فيه غير معتبر؛ لأهم في ذلك نسبوا إلى شرفي، أما لو علموا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الإجماع على بعض الأقوال. تفصيل المقام أن المجهود المبتدع إذا كانت يستند معضلة إلى أكثر كاختصاصها وغلبة الرواها فهو كاللكن لا يعتبر قوله أصلاً، وإن لم تكن مضية فيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفه حجة عليه، ويكون حجة على غيره، وقال شمس الأئمة رحمه: صاحب المدعى إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بما قيل. لا يعتد بقوله فيما يمتثل فيه، وإنما فيما سواه فبعداً، وهذا قول رابع، وإليه مال النصف، لأنه دخل في الأمة عدته أنه فاسق يذته، وإذا لاقى بأهله الاتهاد، وكثرة من الأمة على أن يظهر صدقه فيما غيره من شهادته خصوصاً فيما ليس هو مسبوهاً به إلى الهوى، ومال إلى الأول أكثر من المختلين وقدوا هو فاسق ليس من الأمة على الإجماع؟ يسقط عدلته بالفسق، فلا يعتبر قوله كاللكن والحق.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لا يحتاج فيها إلى الرأي كقفل القرآن وأعداد الزكوات بعد فيها قول العزم ومن ليس معه، حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي، فلا عذر لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع أئمة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لا ينعقد قول العوام مطلقاً بل الانحصار لأقول المجتهدين، وهو قول الجمهور.

قالوا: إن العامي مثله للمجتهد، فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة، فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع، ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا مدعياً على عدم اعتبار موافقة العامة ومخالفتهم في الإجماع، ولأن النوام ككثرت منتشرة في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلا يمكن ضبطهم والإطاعة على أقوالهم، فلو كان ذلك شرطاً لا ينعقد الإجماع، وهذا هو الحق المبين. والثاني يعتبر مطلقاً، لأهم في الأمة، وبما كانت المعصية بالأمة كلها لا لبعضها، وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه. والثالث أن قوله معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولا يعتبر في غيره، وإليه ذهب النصف رحمه، وكثير من الفقهاء، وقد افرج عن البحث فليس ينعقد بهم الإجماع شرعاً في ركنه ومراتبه.

*على الإطلاقي أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإحابة.

[مراقب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، فعيم
أهل المدينة وعرة الرسول ﷺ ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكون الباقي؛ لأن
السكون في الدلالة على التفسير دون النص.

بعضاً ما يقولوا جميعاً: أجمعوا على كذا. فيدعي أن في هذه القسم من الإجماع.
وعرفه الرسول ﷺ بهذا الإجماع لا خلافاً لأحد. فيكون حجة لوجود إجماع الصحابة وعترته أنبياء
وأهل المدينة ووجود الشئ من الكل، فصار مثل الآية وأخبر النصارى حين يكفرون بحدوثهم على خلافة
نبي مكر به. الثاني: منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكمهم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم
تلك المسألة، واشتر ذلك بين أهل العصر ومعتق مئة فئاس فيه ولم يظهروا أنهم ذلك إجماعاً عند
الجمهور، ويسمى بالإجماع المسكوت وهو يكون من الأول

دوافع النص: ولذا لا يكفر جاحده. فحصل مسألة أن العلماء احتلوا في الإجماع السكوتي على القول: القول الأول: إنه حجة والإجماع صحيح. وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية. وهو بخلاف أبي إسحاق الإسفرائيني وقول الجبائي إلا أنه نشط في ذلك تفراض المصير على السكوت

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب عيسى بن أبيان عن أصحابنا ومنه دود انظاره في
أولي بكتو السقلال من الأشعرية وبعض المعتزلة والفرزالي والشافعي في أحد قوله، انقول الثالث إنه ليس بإجماع
ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوله، واحتاره من الحاجب في أحد قوله، وانتداه من الخشب
في محضره "نكبي" وماحب الأحكام. القول الرابع: إن كان قضا من محمد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكمه
فلا، وإليه ذهب أبو علي من أبي هريرة من المتأخرين، واستند الجمهور بأن الحكم من الكل عسر غير معتد، من
المعتد أن التكبير ينول القنوي وبسلم سائرهم، فكوقف عن إظهار اختلاف دليل ظاهر على إفاقهم؛ لأن العادة
مستمرة بأن المداينة إذا وقعت مائة أهل المسلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يصبر من
واحد منهم خلاص مع ارتداد الموانع وطول الزمان دل ذلك على ريبهم بذلك الحكم، فكان ذلك عسرة
النصر، وبأن الواجب على الملتزم أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكت دل على أن هذا الحكم عنده حق، إذ
المسكوت عن الحق حرام، وهذا بعيد عن المذهب الساسي في إقامة الحق حصراً عن الصدانة بأثر. واحتج القائلون
لذلك إجماعاً وحجة بأن سكوت الملتزم لا يدل على اللوق بل قد يكون لأمر آخر: منها أنه لم يجهد في =

[حكم الإجماع]

ثم إجماع من بعد الصحابة عليهم السلام على حكم م يظهر فيه قول من سبقهم مخالفًا،
ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل،
فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعاً؛ لأن موت المخالف لا يبطل قوله، وعندنا:
إجماع علماء كل عصر

= توافقة بعد، ومنها أن اعتمادهم لم يرد في شيء أو أدى إلى خلافه، ولكن سكت اعتمادهم على كل مذهب
مصيب، منها أنه سكت خوف، لثمة وأوران الفساد منها أنه سكت لمهابة من أئمة مخالفة، وخوف سكونه
كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه في مسألة القول، والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً لكنها
مستحيلة، فظاهر من أصول المذهبين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشدّ تقبلاً
للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة عليهم السلام، إجماع من بعد الصحابة عليهم السلام، أي بعد إجماع الصحابة الإجماع
من أهل كل عصر بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع متمسكة بأمر
المشهور، بله الضمانية دون التيقن، فيه أي في تلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لا يورث
عنه عمر، ويجوز عند علي، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم أحور، فهذا القسم من الإجماع دون التكل، وسأني
وجهه فهو متمسكة بالمع الواحد بنص على القياس، عوجب العمل دون التيقن كالمع الواحد، ثم بين وجه قوله
أدون من سائر الأقسام فقال: بل قال بعضهم وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبو بكر
المنزوي من الشافعية، وأبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي وأبو حنبل وهو إمام الحرمين، وقته
بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

لا يكون إجماعاً: حتى يخفى المسألة احتجابه كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول لمختلف لهذا الإجماع،
والإله هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً، وهو قول من سبقهم فيه مخالف
ولم يبطل قوله بحجة إن مات. لا يبطل قوله: وإلا لزم تعطيل المذهب الماص، فإذا لم يحصل اتفاق جسد الأمة
الذي هو شرط للإجماع على منع الإجماع، والجواب: أنه متفوض، كما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجوز فيه، وهو
حجة اتفاقاً، وعندنا: أي عند كثر من أصحابنا وأصحابنا الشعبي وهو المنقول عن محمد، وعنه بعض المشايخ عن
أبي حنيفة رضي الله عنه وهو المختار عند المعتز.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة
المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا
انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث
المخواتر، وإذا انتقل إلينا بالافراد كان كقتل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه
لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون العلم، وكان متقدماً على القياس
أي الإجماع

حجة فيما سبق إلخ فكل الإجماعين سونك في كونهما حجة لأن الأدلة السمعية عامة تناول كليهما، ولأنه
نولم يكن إجماعهم حجة لنزح خطية الأمة الأعيان في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم
بطل للأدلة لدالة على عصمة الأمة عن الخطاء. وإذا انتقل: وما فرغ من وكذا ومراقبه شرع في كيفية نقله
إليها ومراتب هذا الاعتبار نقله: أي نقل ذلك الإجماع. والحديث المخواتر: حتى يكون موجباً لليقين والعمل،
كإجماعهم على خلافة أبي بكر، فإن هذا الإجماع مقبول إلينا بنقل المخواتر
انتقل إلينا بالافراد: أي بغير الآحاد من دون الوصول إلى حد الثبوت كان كقتل السنة بالآحاد كقول عبدة
المسلمين: اجمع الصحابة على مخالفة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في العصر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة
الأخت وعلى تركيد الظهر بالخلوة الصحيحة، ولم ينكح بالحديث المشهور عند الأصوليين كالمخواتر إلا أن المشهور في
قوله الصحابة لم يبلغ حد الثبوت، وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي. فلا حتى يقال في قرن
الصحابة للمقول غير الآحاد، ثم بعد ذلك توافر بل هو شأن في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أمر مخواتر،
فلذلك قال كقتل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم غير الآحاد. ثم بين وجه التشبه بقوله: وهو إلخ

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعي ويقين بأصلها، فكذلك الإجماع
قطعي ويقين بأصله، كونه منسوماً إلى الأمة المعصومة عن الخطاء. دون العلم: أي إنما صار ظنيًا بحسب النفس
بغير الآحاد، كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بغير الآحاد، فلذلك لوحى العمل لا اليقين، ولذا لا يكفر
بأحدهما. وكذا: ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تقدم عليه لأن قياسي ظني. لأصل: هذا ما
ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاءنا والفرابي: إن الإجماع غير الواحد لا ينبغي ولا يمكن موجباً للعمل،
واستدلوا عليه بأنه إيجاب أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظني وقياسه على غير الواحد،
والأصول لا ينبغي أن تثبت بظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به إلى إثبات الأحكام العملية.
فقد احتلوا في اعتقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على منه قوال: الأول أنه لا يمكن، وهو مذهب الجمهور. ■

باب القياس

[تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو منصف محمد بن حمزة البغدادي وأبي بكر الرزازي من أصحابنا وأبي الحسن أحماد بن حنبل في إحدى قروائني عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عند الجواهر لا يعتقد ولا يعتقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلم الأكثر اجتهد المخالف فيه لا يعتقد ولا يعتقد. الخامس أن هذا لا يكون بجرماً ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى، وجار خلافاً، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أنه لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الموزعين في الأدلة العامة على عصمة الأمة ويكون الإجماع حجة، صادقاً على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هو معروف، كما يقال: توليم يكرمون لطيف أي أكثرهم.

والثاني قوله عليه: "اتبعوا السوداء الأعظم وهو الأكثر"، [إبراهيم، رقم ٢٥٩٠] وقوله: "من شذَّ شذَّ في النار"، [نثر حنفي، رقم: ١١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شذَّ منسوب، فلا يعم قوله، والثالث الإجماع؛ فقد انحصرت جهة التقيا على خلاصة أبي بكر عليه مع مخالفة علي ومحمد بن عاصم عليه، وهذا بعد إجماعنا، ومن أصف في نفسه أعلم أن اشتراط لكل يهدم أساس الإجماع. ولا فرقاً من بحث الإجماع شرع في بحث القياس وآخره عن الإجماع لكونه أقوى منه قوة.

نفس القياس: أي معناه وحده لغةً وشرعاً، فإنه سيسبب معناه اللغوي والشرعي.

وشرطه: فيسبب المنصف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سبأنا، ودعه حصر الباب في ثلاث الأمور: الخامس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه، لأن البحث عن المجهل عبث، وبعد تعين معناه إما أن يعتبر باعتباره ما هو مانع ودفع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقف الشيء عليه، والمراد بالركن اللفظ الذي هي أوصاف الجاهل بين الأمر والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سبأنا، والمراد بالبحث عن الركن، البحث عما يتصل بتعلقه من الأحكام والمشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا يبين أن ركنه اللفظ، لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأكثر الثابت به، وهو تعلية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبين أن اللفظ في الأصل هنا ليست الحكم في الفرع لا تعلية الحكم وإنما في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علم، والعلل غير المعلول، والمراد بالمنع: دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من أصحاب الشافعي، فإن للشافعية خلافاً طريفاً، وإذا مؤثر في دفعها على وجه تلخيصهم إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع للعلل المؤثرة، ثم يحجبه عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسبأنا الوصوح، فانتظر

أما الأول فالقياس هو التقدير لغة، يقال: فس العملُ بالتعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سمو ذلك قياساً؛ ^{للتقديرهم} ^{الأحد المذكور} الفرع بالأصل في الحكم والعنة.

[شروط القياس]

وأما شرطه فإن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر،

الأول: هو بيان نفس القياس فشرح أولاً في بيان معناه اللغوي، فقال: فالقياس هو إلخ: اعلم اختلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الخياط وأتباعه إلى أن معناه: التساوي، يقال: فلان يقاس فلان أي يساويه، وذهب الآخرون إلى أن معناه لغةً: تقدير، وهذا أظهر، لأن القياس صفة القائل، والمساواة صفة المقاس أو المقاس عليه، والضمير في قوله: "أحطه" يرجع إلى العمل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثاً متعدياً، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقههاء إذا أخذوا إلخ: والمراد من الأحط إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقاس عليه سبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع. قياساً: وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمساواة بين العيين أي اللغوي والاصطلاحي ظاهر، شبه المصنف بقوله: لتقديرهم الفرع إلخ. فالعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة لتقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة وحكم، فظهر أن لتساوية في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بعد حقيقي للقياس، من الحد المقول من مذهب أبي المصور، فإنه مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر، واحترز لفظ الإرادة دون الإتيان، لأن القياس مظهر وليس بمقتضى بل الثالث هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم بمثل العلة اجتناباً عن لزوم القول بالتساوي الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتفاء حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "لذلكم" ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدمين، كقوله: العقل بغير الحنون على عدم العقل بسبب الضعف في شروط الخطاب عنه بالمرء.

وأما شرطه: أي القياس فأربعة، الاتيان منها عند بيان والاشارة منها وجوده، فقدم المذهبين على الموجود، ير الكون لعدم مقدّمه على الوجود، فالأول من المذهبين فإن لا يكون إلخ. الأصل: اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو عمل الحكم للتصويص عليه، كما إذا قيس الرز على الر في نحره أتبع نفسه متفاضلاً، كاد الأصل هو المراد لأنه محل حكم الحرمة في البيع بحسنه متفاضلاً، وقص قد ورد فيه،

[قبول شهادة خزعة بشيء وحده]

كقبول شهادة خزعة بشيء وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به
ذلك نظر

• والأمر مراع على هذا التدبر، وعند التمييز هو الدال على الحكم المخصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله لـ: "الحضرة" الحديث، فالأصل على هذا التدبر هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا الشأن، وتفرغ على هذا التدبر هو الحكم ثالث القياس كتحريم البيع حبه متفاضلاً في الأثر، ولكن الحق هو الأول: وهو بناسب الدفء، والمراد من المخصوص: المورد لا خصوص من صبه عام؛ لأنه غير ضار للقياس، ولأنه في "بحكمه" صلة المخصوص، والضمير يرجع إلى الأصل، ولأنه في "نص آخر" السبب.

فتبين على هذا التفسير: فشرطه أن لا يكون على الحكم الذي هو القياس عليه مفرداً للحكم المشرع فيه - نص آخر يدل على الاختصاص - وهذا المعنى على التدبر أن يكون المراد بالأصل: النص يدل، ويكون البناء بمعنى "مع" لأنني على "فقط" كقبول شهادة الخ في الأصل القيس عليه الذي هو شهادة خزعة وحده، حصص حكمه الذي هو القبول به تعطيله وتكريره به سبب نص آخر هو قوله: "فقط" "نص شهادة خزعة فهو حصة"، فلا يسمي أن يقاس عليه شهادة غيره كالأخلاء (والشعب) إذ تصل كرامة اختصاصه هذا الحكم، ليكون قيس بخلاف قوله "فقط" وهو باطل. ونفسه على ما روي أبو ذرود وأحمد بن عمار بن خزعة عن عبد الله بن أبي حمزة: "اتباع حمزة بن أعرج، فاستبهم النبي ﷺ ليقتل من عرسه، فأمر رسول الله ﷺ النبي وأهل الأعرج، فطعن رجل من بني عرس الأعرج فيسارموناه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ اتباعه، فنادى الأعرجي رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعاً هذا للفرس وإلا بمنه، فقال النبي ﷺ من سمع نداء الأعرجي فقال: أو ليس قد سمعتم منكم؟ فطلق الأعرجي يقول: هلم شهيداً، فقال حمزة: أنا أشهد أنك قد باعته، فأقبل النبي ﷺ على حمزة فقال: "ع شهيد؟ فقال: تنصديقك يا رسول الله" فعمل النبي ﷺ شهادة خزعة كشهادة رسولون [أبو ذرود، رقم: ٣٦٠٧] وذكر الجواليقي أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزعة بشهادتين ولم يبين لفظة، فلا أحد الرواية التي ذكرها بعض الفقهاء حين نقلها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعبد في الشهادة بقوله الذكر: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُنُباً لَكُمْ مِنْكُمْ﴾ (نور: ٢٤)، ولكن خزعة قد عرفت به قول: =

• **الفتن:** إذ حيث يكون المعنى أن لا يكون النص الدال على حكمه القيس عليه محصوراً مع حكمه بنفس آخر، ولا شأن أن النص الآخر هو النص الذي على حكمه القيس عليه، والتفريق ضروري، فافهم بشيء قوله: لم أجد هذا الحديث لفظ في كتب الحديث، ولكن معناه ثبت من الأحاديث الصحيحة والآثار المعوية.

كراهة له، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإتيان الطهارة بالقياس في الصلاة. ^{وشرط الثاني} **وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنقص معينه إلى فرع هو نظيره.....**
والشرط الثالث من الموجودات.

= **التي تنجز:** من شأنه حرية المجازة. كراهة له لأنه مهم من بين العناصر أن عام الرسول ﷺ. رتبة المابة، فكما يجوز شهادة على المابة يجوز على غيره ذلك، فلو بقياس عليه غيره سواء كان مثله أو صوره لزم مخالفة النص الموجب للإختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ: أن لا يكون الأصل عتاقاً للقياس، إذ لو كان هو بنفسه عتاقاً للقياس فكيف بقياس عليه غيره، والوصول عن القياس يكون على أربعة أنواع: الأول: أن يخص حكم الشيء بلا سبب معمول كشهادة مزينة، والثاني: أن يتوسع حكم من عاتق الشارع ولا يعمل وجه كاعتناء تركعات، فإنه لا يعمل وجه الاعتدال، ونسبه هذا القسم معدولاً به عن قياس مجاز، إذ لا عموم له ولا قياس به حتى يستفي المحتى خارجاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروعة العتقة لظهور كره عن نفسها والمسلم على التخيير، وهذا وإن كان يبعد وجهه ألا تعلم أن كره نفسها لأجل المشتقة، ولكن لا قياس عليه غيره فضاء، ونسبة هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضاً مجاز، وهذه الأقسام الثلاثة لا قياس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستف حكم من قضاء سبقة، ولكن يبعد وجه الاستدلال به، فقد جهز نفسه، إذا شارك حكم في عدة الأثر، يجوز تخصيصه قاصداً على الحكم لأول حلاً بالمعنى. فمراد المصنف عن كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لا يعمل بهاء أصلاً ويتألف القياس من كل وجه ما لا يورد عليه بالمستحتمات، ولكن يرد أن الشرط الثاني من الأول: لكونه من أقسامه كما سمعنا، فلا يستحسن انتفاؤه بينهما.

بالقياس في الصلاة: فإن إيجاب طهارة بالمعنى في الصلاة انطلقت بحال القياس لت تابع، وهو قوله: **لأن من صحاح منكم فينبغي عليه الصلاة ونحوه**، حيثما [الدارطني، رقم: ١٥١٨: ٥]، إذ قياس أن يزول طهارة بذلك وهو الجاهل، والفتنة ليست سحنة، فقد أصل عاتق قياس، فلا بقياس عليه، لأن ذلك يبين أن ذلك في الصلاة والعباد الله فلا يمتنع وسواء، والقياس في سحنة التلاوة وسحنة الخبازة؛ لأن الأصل لت في صلاة المنطقة، وإنما ليس صلاة مطلقاً، فلا يمتنع الوضوء بالقياس في سحنة التلاوة وسحنة الخبازة، وهذا أصل لا يمتنع حكمه. وأن يتعدى الحكم إلخ: هذا الشرط يتصل شروطاً أربعة، وإن كان باعتبار النسبة واحد، ويجوز أن يستوي هذه أمور التي تشارك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى شخص متعد، بخلاف الشرطين الأولين؛ وإنما ليس من التعدي بـ من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. والأول أن يكون الحكم التعدي شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه من شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني =

ولا نص فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لمسافر الأشره؛ لأنه ليس بحكم شرعي،

= ولأن أن يتعدى الحكم الشرعي ثابت بالنص به، أي بلا نقول ونقول، وثالث أن يكون المخرج نظراً للأصل لا أدول منه، وترايع أن لا يكون النص في المخرج، ويمكن أن يخرج الشرعان الآخران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة أحدهما أن يكون الحكم المتعدي ثانياً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن تعدى في القياسين مذكر الوصفة لغيره، وإن لم يتعد يظل أحد القياسين لامتداده على غير الملة التي اعتدها الشرع، وثانيهما أن يتعدى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لا يصبح التعليل عندهما خلافًا للشرعي، ولكن لا مرة لعدم كما لا يخفى، فالمصنف يترك فزع على كل من شروط الأربعة ترمباً كما سيأتي تحقيقه.

فلا يستقيم التعليل (الح): هذا المخرج على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن مخرج والبالا وقوم من أهل الحرية قالوا: الخمر ما يذمر العقل، فلا يبد إذا بلغ حد السكر وحاصر العقل، نسبته حرماً وتعكم بالحد شرب القليل وكثيره منه، قلله وكثيره حرام عنه فكونه من أفراد الخمر المحرمة لغيرها، واستدلوا بصير العنب؛ لأنه لا يمتنى حرماً قبل الشدة المطردة فإذا حصلت تلك الشدة بطل عن اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران بعيد النظر، فنطلب على ظننا أن الملة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه نطقنا عليه اسم الخمر وقتها؛ إنه حرام به، قبله وكثيره سواء في ذلك كالتبذير فالمراد أنهم يخرجون الملة في الأصل للمفرد لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه الملة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى لشبه حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لا شراك الملة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعي، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعي: دليل على قوله "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على مسافر الأشره حكم لغوي ليس بحكم شرعي، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ الملمات توقفية على السماع، فإن ثبت من أهل لسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في الشعة غير مستقيم؛ إذ الموضع قد يكون لرعية المعنى ورعاية سبب الوصف وترجيح الاسم على المعنى، فالضرورة وإن تثبت بهذا الاسم بمعنى أنه يقرر فيه الماء ولكنه لا يصلح أن يطلق على ثلثه ويطلق لسان اسم الضرورة وإن كان يقرر فيها الماء، فعلم من هذا أن تسمية الضرورة بهذا الاسم ملة أخرى سوى الضرورة وهو الموضع، فتأمل*.

* فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان نطق القياس فهو باطل؛ إذ قياس أسماء على الثبت في المحدثات يخاص للثألف، وقياس كثير من الأعمدة في الحرارة على العمل بجميع الخلاوة شائع لا يتوقف على التشرع. وإن كان القياس الشرعي، فلا يصح التفرع، والحقين أنه شرط للقياس الشرعي معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعياً؛ إذ لو كان لغوياً أو حسياً لا يثبت له المطلوب، وهو إيجاب حكم شرعي للمسافر في اللغة.

ولا لصحة طهار الذمي لكونه نقيراً للحرمة المتأهبة بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها
 في الفرع عن الغاية: ^{لأنه من الغرض} ولا لتعديدية الحكم من الناسي في الفطر إلى انكراه ^{وهو طهار الذمي} وانكراهي ^{أي لا يستقيم العقل} لأن عذرهما دون عذره فكان تعديته إلى ما ليس بنظيره ولا لشرط الإيمان في رتبة
 كفاة الأيمن والظهار ^{أي المأخوذ والذكر}

ظهار الذمي: نزع على الشرع الذي، وهو أن يكون التعدي في الحكم بهي أي بلا نفع، وإنما شرط هذا
 لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فهو نقيض حكم الأصل في الفرع لزم، كانت حكم آخر ابتداء في الفرع غير
 الحكم الثاني في الأصل. وهذا مستند واشتاعي يقول: فصنع طهار لتمييز ما على طهار المسلم، كما يصح
 خلافه قياساً على خلافه وأجاب النكته بأن هذا العقل غير مستقيم لغوات الشرط الثاني وهو تعدي
 الحكم بهي إلى إطلاقها: أي الحرمة، متعلق بقوله: "مختصراً".

عن التأهبة: متعلق بإطلاقها، والحاصل أن في هذا التعيين لم يتعد حكم الأصل بهي، وهو الحرمة التأهبة
 بالكفارة إلى الفرع، بل نقتصر هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية، إذ لا غاية للحرمة في طهار الذمي، بل هو
 حرمة مؤبدة، لأنه ليس بأهل التكفارة التي هي دائرة بين العادة والعقوبة، وفي طهار المسلم حرمة متناهية
 بالكفارة، وما كثر السبل رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل للكفارة، فهو كذا الحرمة في طهار الذمي أيضاً تأهبة
 بالتكفارة كما كان في طهار المسلم لكان، التعيين صحيحاً لتعدي الحكم بهي وهو الحرمة التأهبة

ولا لتعديدية الحكم إلخ: نزع على الشرع الثالث، وهو كون الفرع نقيراً للأصل، ووقع ليس التماسي، فإنه يقول:
 لا غير تاسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث "إنما تطعمك الله وتطعمك"، [الحجاري، ر: ١٩٣٢]
 فعذر الذكر والخطأ أي بالقول: لأما سا عاصين في الفطر، والناسي كان عادلاً، فصيح صومهما يُص
 قياساً على صومه. وأجاب النكته: بأن هذا العقل غير مستقيم لغوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع
 نقيراً للأصل، إذ الفرع وهو الخطأ والذكر ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أقرب منه.

دون عذره: أي التماسي، لأن التماسي يقع بلا اعتبار من جانب صاحب الحق وهو المأخوذ، ومن الخطأ
 والذكر مضاف إلى الخطأ والذكر، فلا يضاف إلى صاحب الحق؛ لأن الخطأ يذكر خصوم ولكنه يصر في
 الاستيفاء في التمسك حتى يسلم الماء في حقه، والذكر أكرمه وأجراه إيماناً عكس وجهه، فم يكن عذرهما كعذر
 تاسي تعديته، أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. فالجس بنظيره: وهو الخطأ والذكر، فيفسد صومهم
 لا صومه. لشرط الإيمان إلخ: نزع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون شخص في الفرع، سواء كان مؤمناً
 أو كافراً، كما هو المختار عند القاضي الإمام أي زيد ومن تابعه من متأخريه، وعند شافعي ومالبيخ معروف من

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نصٌ بتغيره.

[حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]

والشروط الاربعة أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم

النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع،

= الخاتمة يجوز تعليل على مراقبة النص من غير أن يشت فيه زيادة، وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم نادياً بالتعليل. ولا بأس أن يشت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب العدة؛ يشك المسائل النص أولاً، ثم يؤكد بالقياس.

والخاتمة لا يصح اشتراط الإيمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياساً على رتبة كفارة الفلن كما فعله الشافعي رحمه؛ لأن هذا القياس غير مستقيم لثبوت مشروط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وهنا أي في الفرع وهو رتبة كفارة اليمين والظهار. النص يطلق عن قيد الإيمان بوجوده. وفي مصرف الصدقات: أي كما لاستقيم التعليل لشرط الإيمان في مصرف الصدقات كما لا يخور إلى ففراد المنكفزة، كما اشترطه الشافعي قياساً على الزكاة.

لأنه تعدية إلخ؛ دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروع الثلاث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان

بتغيره؛ أي مع تغير حكمه. والشروط الرابع إلخ؛ إنما صرح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث، متضمن لشرط أربعة، وفله شرطان؛ مهذا شرط سابع، وللمدح هذا التوقف أصلاً اسم الرابع شبهة على أنه شرط واحد، ومعنى خفاء حكمه، لأصل أن لا يشتر عما كان عليه فنسب التعليل غير أنه تعدى إلى الفرع فحسب، فالمراد من التغير تغير مفهومه المعنوي، وإنما التغير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات التمسك بقيد القياس إلا بقيد التمسك — التعدي، وفي هذا المقام للشافعي كلام طويل تركناه لحرف النظرين.

نفسه بالرأي والتفسير في غيره راجع إلى النوع، فدعني تغير حكم النص في ذاته باطل، سواء حصل التغير في حكم النص في الأصل وهو تنقيص عليه أو في الفرع، كما مر ذكره سابقاً في قوله: "ولاً من فيه". وهذا معنى قوله: "كما أولاه" أي كما قلنا سابقاً لا يكون نص في الفرع؛ لأنه يلزم في تغير حكمه، فكذلك في هذا الشرط، إنه لا يتغير حكم النص سواء كان التغير في حكم القيس أو المفهيم عنه، فادع* ما قل صاحب التوحيح *

* فالتدقيق: لأن من قول: "ولاً من فيه" بينهم عدم تغير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تغير حكم الأصل والفرع جميعاً، فكيف يعني قوله السابق المحصور، لعدم تغير الفرع من ذكر عدم تغير كليهما فتدبر.

[جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب زكاة ثبت بالنقص لا بالتعليل؛ لأن الأمر بإخراج ما
 وعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من مال مسمى لا يحتمله، مع
 اختلاف أنواعه يتضمن الإذن بالاستبدال؛
 ان يما

وكذلك جواز إخراج أي مثل ثبت تخصيص القليل بالنقص لم جواز الإبدال في باب الزكاة، دفع لدفعه (أخرى)
 نمرود: أن المخرج أوجب الشاة في زكاة السواد في جنس الثياب، حيث قال قتادة: "في جنس من الإبل شاة".
 [نعماني، رقم ٦٦١] وإذا عُدَّ مالاً صالحاً للمواضع، وكل ما هو كذلك يجوز أدائه، فلهذا جازهم في زكاة
 الشاة ما شئتكم، فلهذا عُدَّ المثلث فيه الشاة فهو من جنس صريحاً حيث سَوَّيْتُمُ الثَّيْبَةَ مَكْتَبَةً، فقد تنبهتكم
 نحن بعد التعليل؛ لأن فيه كان عين الشاة واحدة ومعناه م يتي، فأجاب المصنف بأن هذا الخيار ثبت بالنقص
 أي بدالة الجنس أو باقتضائه، قال بعض الشارحين: المراد بالخصوص الواردة في ضمانة الأوراق كقولهم تعالى:
 ﴿يَوْمَ نَأْتِي بَعْضُ الْأَنْبِيَاءِ أَتَى الْأَرْضَ الْأَعْيَىٰ ثُمَّ رِثَاهَا﴾ (صافات).

لا بالتعليل؛ بل هذا اشتركت فيه التعليل بالنقص، ما وعد للفقراء كما وعد في قوله: ﴿يَوْمَ نَأْتِي بَعْضُ الْأَنْبِيَاءِ أَتَى الْأَرْضَ الْأَعْيَىٰ ثُمَّ رِثَاهَا﴾ (صافات).
 الآية، مال مسمى: أي معنى كاشتاد الفقر والإس، ما ما أوجب على الأغنياء لا يحتمله، أي إخراج ما وعد.
 أنواعه: لإفنية، وهي المأكول والمشروب والملبس والركب والسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس، إذ المال
 المسمى أي نعم لا يمكن لتلك الحوائج، ينقص الإذن من صاحب أنواعه وهو الله سبحانه.

بالاستبدال: أي استبدال الشاة بقيمة التي لها يتوكل إلى جميع الحوائج. وقوله: الأمر بإخراج اسم الإذن،
 وقوله: "لا يحتمله" صفة مال مسمى، ولونه: "يتضمن الإذن" مير لأن، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله
 تعالى بتفاته؛ إذ هي عبادة، والمستحق لشعاده هو الله تعالى لا غيره، فإذ زكاة أولاً نفع في يد الله تعالى كما قيل:
 "الصلة نفع أولاً في كف الرحمن قل أو نفع في كف العفو" ثم أمر بإخراج ما وعد نفعه من المأكول والمشروب،
 وليس وعده ذلك من ذلك المال الذي أخذ من الأغنياء، وإنما فعل هذا لئلا يتوهم أن الله لم يرزق الفقراء على
 رزقه الأغنياء، ولا شك أن جواز الفقراء متوهم لا يمكن دفعه، هو مان معين، فهذه الزكاة التي أمر به الأغنياء
 وهو إعطاه حق الله تعالى لغيره، لإعلاء وعده تعالى بدن على، فإنه بالاستبدال حتى يتجر مواجده المشرك، إذ
 إخراج مواجده من مال معين غير ممكن بل هو نوع عادة، فمعهم من هذا الأمر أن مقصوده من إبداء قيمته؛ وإنما ذكر
 اسم الشاة ليكون معياراً لغيره الواجب؛ إذ ما يعرف القيمة.

فبما **يُعتبر بالنسبة** عموماً للتعليل لا به، وإذا التعليل حكم شرعي وهو صلاح الغل
للمصرف إلى الفقير بدوام يده عليه هذا الوقوع منه تعالى بإبتداء اليد، وهو نظير ما قلنا:

بأنه: أي بدالة النص أو مقتضاه وهو الأمر بإعجاز ما وعد. لا به أي بالتعليل. حتى يصح ما قلناه،
واعتراض على هذا الدليل بأن وجوب الشهادة بتبعا لاعتبار النص، ووجوب الاستبدال بدلالة النص أو مقتضاه. وما
يقتضيه بالاستقضاء أو بدلالة النص لا يصلح معارضا له بنبط معارضة النص. فكيف يجوز ثم استبدال عين الشهادة لمحتوي
شهادة معارضة النص، وهو قوله: "أني أحسن من الإبل شاة" [الترمذي، رقم ١٦١] بالقيمة التي نسبت بالاعتقضاء،
أو بدلالة النص. والمجواب أن المعارضة غير مستمرة إذ لم يثبت معارضة النص أثناء عين الشهادة قطعا، لأنه يقتضئ أن
يكون له، عين الشهادة، وتصل إلى ذكر المعتبر أداء الصفة، وذكر الشاة لمعدول الصفة.

فمن رخصته الاستبدال الآخر كما ثبت بدلالة النص والاعتقضاء، فلما رُفِع الاستبدال الأول من مدلول عبارة
النص فلا يفترض جوده، ولهذا قال أكثر الفقهاء إلى هنا جوابا عن أصل الإشكال، وقاموا في جوابه إما لا سلم
أن حتى يعتبر كمال في عين الشاة، وبما حقه في مائيتها، لأن الشيء لا يحل الإبر طرعا للشاة حية، قال:
"أني أحسن من الإبل شاة"، ويظهر أن عين الشاة لا تكون في الإبل حتى يذوقها، الزكاة، فربما أنه أراد بالشاة مائيتها
إلا أن المائية بعض الشاة، فبما النص وهو المائية لكل وهو الشاة، فلهذا لم يرد عليه، ولم يرد عليه، فلهذا لم يرد عليه،
حتى ينفق من سورة الشاة الأخرى أنه لو أذى وساء منها طائر بالإجماع، فلو كان حقه مائة مائة لم يرد عليه، وما
كان يرد عليه أنه لا والله في هذا العمل بما حصل الفقهاء من نص أشار إلى جوابه بقوله: "وإذا بلغ

الحكم شرعي. وهو غير الحكم الأول، وهو الاستبدال، ثبت بدلالة النص لا الاستبدال. وهو: أي الحكم الشرعي
الثبت بالتعليل لمصرفه إلى الفقير، ونصه في هذا الغل ولا يكون بدوام يده أي اعقر "عله" أي الغل
المتكبر بإبتداء اليد في سنة ابتداء يد الفقير في تلك الصدقة في كنف الرحمن وبعد ذلك نص الفقير، فكان
لفقير فقيران أحدهما ثناء، والآخرى ثناء، والقيمة الأولى لله تعالى، لأنه المستحق للمعونة، والقيمة الثانية الفقير.
وهذا معنى يوم يدين عليه، وحسن المنة: هذا حكمها، أحدهما حال الاستبدال، وهذا حكمه ثبت بدلالة نص
كما مر أعلاه، ولما لم يرد في بطلان الاستبدال لا يصلح لدفع الحاجة للفقر من الأمارة بما لا يصلح له، كمن أركب فقير
على فرسه إلى مسافة معينة بية الزكاة، فلا يجوز هذا الاستدراك لأن المعونة لا تسمح بذلك من تعجز في صباه،
فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه بطلان حكم النص بل يقع في تحكيم الأول حصص بالنص.

وهو: أي إيجاب مضمون المال وجوبه الصلاحية إلى غير الشاة. نظير ما قلنا في دفع الحق لدفع الحق، فبما
أنه ما ثبت بالنص إزالته للحاجة بما، كما قال [١٦١] "أني أحسن من الإبل شاة"، أي ما، [١٦٢] "وأنت تعلم بأن شاء
وفق من العن والأمر، فما وجدته فيه هذه الأوضاع من الحل وبما البرد جوارحه به إزالة الحاجة، فهذا
التعليل شرع حكم نص، وهو إزالة الحاجة بناء عليه، ونقرر للدفع هذا والماء الخ.

إن الواجب إزالة الحساسة، وإلغاء آلة صلاحية للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل
جزء من الشئ، والتكثير آلة صلاحية جعل فعل الشئ تعظيماً.
سئل على اسم الله

[اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو السبب، والوفاع أنه ماسة لمفطور، وبعد التعليل يُبنى الصلاحية على
ما كان قبله،
أما لا يه ٢٨ وما

والماء آلة في الشر، لأنه مقصود في إزالة الحساسة حين يلزم تغير حكمه، من المقصود إزالة الحساسة بكل ما
يسمح له، وإن غير الماء ليعمل من أوسافه ويضاهي الحكم الشرعي المفضل منه في ما فيه ملك الأوساف، كما أن
المقصود في الزكاة دفع حاجة الفقير، وإزالة آلة صلاحية، لا أقل من تعظيم الله تعالى به، يعني بذلك أن من أتى الطوب
الحسن أو التمر في الشر أو دفع موسم الحساسة سقط عنه استعمال الماء، ولو كان وجباً لا سقط بدون العمل،
ههنا فحصل ثم يتغير حكم النص أصلاً، إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء به، بل إزالة الحساسة، سواء كانت
ماء أو غيره من الخبز والماء والورد، والتكثير: معية لغيره، حب الله وعنه شخص، بل الواجب قضاء بالثبات
آلة صلاحية الخ. جواب السؤال، نقره: أن الشرع أوجب التكثير به لإصلاح الصلة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا زَكَرْتَ﴾
﴿تُكْزِبُكَ وَأَنْتَ كَذِبٌ﴾، ونقدنا ذلك، ثم ذكره، التكثير [المزبدي، رقم ٢٢٨]، وهو ذلك من المقصود، وما علمتم هذا
الحكم لتعظيم الله تعالى، وجوزتم مقام التكثير ما فيه لتعظيم الله تعالى، الله أعلم، أو يرحم الله، فقد حرّم
حكم النص المأثور وجوز حكم خاصة، فأجاب، عه بما لا يلائم أن المقصود هو التكثير به، بل المقصود
التعظيم، والتكثير أنه ماسة لتعظيم، فله غير حكم النص بالتعليل.

السبب: للكفران، والوفاع والأكل والشرب أدوات له، وإلغاء بفعل كإزالة تعظم، للمفطور، أي حبه بمهل
انقطاع، لأنه فرد من أفراد المفسر كالأكل والشرب، جواب السؤال سطر، نقره: أن الشرع علق الكفران
بإفطار خاصة لقوله: ﴿فَإِذَا زَكَرْتَ﴾، أي في ذكر رمضان، [الحجازي، رقم ٨٨٠]،
ولما علمه الحكم بالإفطار، وتوحيده بكثرة الأكل والشرب عساً فقد غيرتم حكم الأصل، وجواب أنه الإقصار
مؤسراً، وإما الوفاق أن خاصة له، فحتم في حكم الشر. وبعد التعليل، أي بعدة الحكم من الأصل إلى
الشرع، وهذا متعلق بكل الظاهر من قوله: ﴿وَأَمَّا حَصَصَ الْقُلُوبَ﴾، أي قوله: ﴿إِلَّا افْطَرَّ هَرَسَ﴾، فله: أي قبل
التميز، قلت أنه تم تغير العمل غيره من الضوحي، وما استند الشافعي به، غيره تعالى: ﴿فَإِذَا زَكَرْتَ﴾،
بالمعنى إلى الله ٢٨، على منعه وهو صواب الزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في الله أن يلزم موصوفة للميل.

بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، أو لأن
أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقةً، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا
على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة.

- قدّر على استيفائهم الشرارة من الأصناف المذكورة وعدم الانتصار على صف واحد كما فعل الخلفاء،
كمن أوصى بذلك أهله لأهله، وأولاده وأقرباءه، كما أن الله يهبهم على الضرورة، فلهذا حكم
أنهم حصلوا لصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الانتصار على صف واحد، وأنهم باعتبار الخفية لما عظم
حكمهم، والحاجة، وحسن الحاجة طلقاً، فبان أن تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صف واحد وقصر واحد،
مؤيداً صرف الصدقات إلى صف واحد وإلى صف واحد، وفي هذا التعليل يتبين لكم ليس هناك على غيرها
حقاً لجميع الأصناف بالاشتمال، فأشار الشيوخ إلى ما فيه هذا نصيب أي ما ذكرنا من أن يؤدي بغيره إلى
كفرهم، ثم يصير الفقراء في حالة اعتدادهم بغيرهم، كما عرفت الإشارة إلى هذا المذكور في فوائدها،
فدوام بقاء عبادة بعد الوقوع في عار ما يشاء الله.

لام العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿يَقُولُ لَمْ يَكُنْ لِي رِزْقٌ مِنْ رَبِّي﴾، أي يكون موسى في
عاقبة الأمر غنياً وحرماً له، وفي قول الشاعر: "لقد سموت وسوا البحر" أي عاقبة الساء حراب وخلاء،
ولا لا التملك كما رغب الشافعي في، فلهذا لم تكن للام التملك لم تبين مستحقين جميع الأصناف بطريق
المشركة، حتى يلزم عيباً بعد صرفها إلى صف واحد أو فقير واحد بعله الحاجة بغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ دليل آخر على أن اللام للعاقبة معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما
كان حراً لله تعالى حيث يقع أولاً في كونه، وإلا فلهذا الأول أي في حالة الإداء لله تعالى، لأن العقب بدمه شدة
عن الله تعالى ثم يكون له، كالف لام العاقبة، ولأن نص واحد. الصرف بعد ما صار صدقةً، لأنه تعالى قال:
﴿يَتْلُو الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (نوبة ٦٠) ومعنى الأموال شواصة للفقراء، والصدقة بالتكوير إلا بعد الأداء في الله
وفيهم العقب كما قال المصنف في قوله: وذلك إلخ.

وذلك أي ضرورة أن صدقةً إما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لا يتحقق قبل نص الفقراء، وهو
باعتبار نسبة عن الله تعالى، فتكون اللام لصدقة أي بغير الواجب بعاقبة صدقة، ما كان كلفه بعد الأداء، لأن الواجب
قبل التمسك بصدقه ومن كان صاحباً له، فصاروا الفقراء وغيرهم من الفقراء، هذا التحقيق، وهو أن
المؤدى حائضاً حتى لله تعالى ومن ذكره بيان الصرف، فصاروا باعتبار الحاجة، فغنم أن وجوب الصرف إليهم
باعتبار الحاجة، والحاجة علة تقع هذه الأسباب، لأنهم مستحقون للواجب.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو يجمعتهم بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قبله للصلاة، وكل جزء منها قبله.

أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص

الأسماء التي ذكرها الله تعالى في التصرف من الفقر، وابن السبيل والعارف وغيره. أسباب الحاجة. جسم منها أن معنى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للفقراء وابن السبيل" فكلهم جنس واحد لا أحاسيس مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فمما نست أن النص لا يدل على استحسانهم الواحد على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

بمنزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست مستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف الزكاة إليها فكذلك هؤلاء المحتاجون. وكلها قبله: فكما جميع الأصناف مسموح للزكاة قبله: فكذلك كل واحد منهم مصرف. يجوز تصرف في جميع الأصناف وإلى صف واحد بل إلى شخص واحد، ثبت في ذكرنا أن حكم النص بيان أهم مصارف الزكاة حسب الحاجة اتساعاً، وبالنظر في أثر هذا الحكم حتى يلزم عينا ما لو رد، وهذا الجواب على تقدير أن تكون الزكاة في قوله تعالى: "هؤلئنا أنشأناهم لنتقربهم" لا ينافي، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلم كون الزكاة للمالك بعد شهيد مقدّم، وهي أن مدار استدلال الشافعي عليه على أن يكون الواجب قبل الفسخ حتى يفقر لحب الصرف إلى محتسب، لأن في الصرف إلى صف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقين، فلو كان هذا القول: ما لبثنا أن نلزم للمالك ولكن لا نثبت على أن الواجب قبل الأداء، يكون ملكاً للفقر وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صدر الواجب صدقة حيث قال: "هؤلئنا أنشأناهم لنتقربهم" والصلقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقص العقر، بعد أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم مائة مائة يد لله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما ثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن هو شيء واجباً، فهو عذر بين أن يصرف إلى جميع الأصناف، أو إلى صف واحد وشخص واحد، ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان وكه فقال: وأما إلح.

فما أي فهو الوصف المتابع بين الأصل والفرع المسمى عنة انذني جعل علماً أي إشارة وعلامة.

على حكم النص: أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نفيس حزمة الأفيون على الخمر، مرنى هذا لقياس هو وصف لسكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإذا لما تفحصنا أحوال الخمر فد وجدنا غير مسكر علة لمزمتها، فهذا المسكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون.

لما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظراً له في حكمه بوجوده فيه، وهو الوصف
 الواسع المعدل بظهور أثره في جنس
 أي بعد

حسب اشتراكه عنده حكم المخر وهو احرمة إلى الأصول، فركن هذا القياس هو هذا الوصف، إذ هو ما
 انقسم، وفركن في اللغة يقال انجذب الأفق للشيء، وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لآلئك
 الشيء بلاه، كالتفاني والتركوع للبلاد، فلم يكن للقياس وجود إلا هذا الوصف جعل ركناً له، وبناؤه
 علماً على حكم النص، لأن موجب الحرمة في الخبر مثلاً هو الله تعالى، إذ التحريم والتحليل مثله تعالى خاصة،
 وبما السكوت علامة على هذا التحريم، ثم احتج، فقال متابع البراءة: الوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في
 الأصل نص موجود لا احتياج إلى الوصف، وقال بعض الفقهاء: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.
 لما اشتمل: أي أي حال تكون ذلك العلم لما اشتمل عليه النص، جاز لكسبة أحياناً أي يكون ذلك النص من
 الأصول، حتى اشتمل عليه النص.

واحصل أن الوصف (الذي جعل ممداً على حكم نص وهو فعله لحكم نص، يجب أن يشتمل عليه نص،
 أي يثبت في النص كونه عند سواه كان هذه الثبوت في ذاته النص الذي صدر حكمه، كما في قوله ليطر: "أحرمة
 ليست تحسب لأها من لطوافير وبقواتات نبيكم". [الترمذ: رقم: ٩٠٠] فحكم النص في هذا الحديث عدم
 محاسنها، وعلمه الطوافير، وهذه الكلمة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن بولوه لا يثبت علة عدم محاسنها، حيث
 علل قوله من لطوافير "أدبته" أو في نص آخر: سواء كان هذا الاشتمال، إلا أنه ذكر الصراحة.

بوجوده فيه: أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علماً، والخاص بوجوه ذلك الوصف الذي جعل
 علماً على حكم النص يكون الفرع، أي نفس نظراً لأصل أي النفس، فله، وبهم من هذا أن أركان القياس
 أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، وإحدى، وإن كان أصل تركين هو العلم الوصف، أي الذي جعل علماً على
 حكم النص، وقيل: إنه ركن اقياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع السمي بعة، أعظم تختلف العلماء
 على مذهب، فقال بعضهم: الأصل في الموضوع عنه التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل
 التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد مانع عن بعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأصول، الصراحة
 إرضاء للحكم إليه، وهذا هو الخبر عند الجمهور، فحينئذ لا بد له من غير دليل يدل على أن هذا الوصف هو
 العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما نص، وهو ذلك بصراحة أو بإشارة، أو بإجماع بلا خلاف، وبعد
 عدم النص والإجماع فعال جماعة: الأطراد دكفي، وهو وجود الحكم بوجوده وتسميه ببعضه.

وقيل: وجوده بوجوهها فقط، إذ العتوم لا يصلح علة، وقال: الأكراد: لا يصح الوصف حجة مجرد لأطراف،
 لأن الأمر كما يوجد بين الحكم بعلته يوجد به وبين الشرط، فلا بد من معنى يعنى به كقول الوصف علة، =

أنحكم المعلن به، ونعني بصلاح الوصف ملائمته، وهو أن يكون على موافقة العِلل
المقولة عن رسول الله ﷺ وعن نفسه.

[مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوج كرهاً؛ لأنها صغيرة

= وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدولاً. هذا أي الوصف الحاصل الوصف الذي يجعل غلة حكم العر
لا بد أنه من أمرين أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصلاح"، والثاني المعدلة التي أشار إليها بقوله: "المعدل".
ولما شرط هذا الأمر؛ لأن الوصف بمنزلة الشاهد. فكما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهي
للعقل والبنوة والإسلام وغيرها، ووصف المعدلة وهي التدبئة. فكما لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين.
فمرشع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: "وصي زنج ملائمته" وهي الموافقة بما يحكم بأن يصح
بضاعة الحكم إليه ولا يكون غايته كإسلام، فإنه لا يصح منه المعرفة بسلام أحد الزوجين إليه، كما نسب
إليه انتفاعي بغيره. بل الغلة في ذلك هو إياه أحد الزوجين عن الإسلام، فهذا الوصف لا بأن أن يكون العرفة
مستوية إليه. بخلاف الإسلام، فإنه عرف عامية للحقوق لا فاضلاً. وهو: أي حصول ثلاثة في التوسر.

أن يكون معنى موافقة إلح. بأن يكون غلة هذا بغيره موافقة لغلة استبطها أي كلاً والصحابة والفقهاء
لكرمهم، ولا يكون مقتضى معناه: أنهم كانوا يفعلون بالأوصاف الثلاثة لأحكام لا انتفاعي عنها. فقوله: "أن يكون إلح"
على سبيل التعليل، وليس معناه أن الملازمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع، إذ لا يكون العرف بين الملازمة
والتأثير بل معناه ما قلنا، حم عند الشافعية: الملازمة أحسن من الماسة؛ لأن الماسة كون الوصف علمي، مباح
الصلاح عرفت أو فمرفق إليه الحكم لا تنظم كالإسكار خربة الحمر، فلا الإسكار وصف، بل العقل الذي عنه
مدر التكليف، بخلاف سائر أوصاف الحمر، نكوة تقذف بالبدن، فحفظ في الدين، فإن ذلك لا يصلح لحمة
الحمر والملازمة كون الوصف معتبراً عند الشارع، والماسب قد يكون معتبراً عند الشارع وقد لا يكون، فلهذا
يعتبر أصحاب الشافعية بغير الملازمة في الوصف ولا حاجة لهم عند ذلك إلى التأنر، فلهذا يكتفون بهذا التقيد وهو
الملازمة، عند الملازمة لا يجب العمل بالتوسر، إلا بعد كونه مؤثراً عند؛ إذ الملازمة عندنا مرادفة للمناسبة التي
لم يوجد في معانيها تأثير، وبخلاف أي موافقة حيال نصحة في انقب عند الشافعية به، إذ التأثير موجود في
ثلاثة عندنا، فافهم هذا المقام، فإنه من موان الإقدام.

كقولنا في الثيب إلح: استأن في عدة، لإزالة النكاح، فعدت الأصغر علة. وعد الشافعية به، البكرة، فالصغيرة
ليكر بولي عليها اتفاقاً لوجود العنة عندنا وعدمه، والبكر البالغة بولي عليها علة لا عندنا، ونصحه ثابت لا يول =

فأشبهت البكر، فهذا تغليل بوصف ملائم؛ لأن الصغير مؤثر في ولاية المناكح لما
 بتصل به من العجز تأثير الصداق؛ ^{أي تغليل ولائها} لما يتصل به من الضرورة في الحكم المغلّل به في
 قوله ^{أي من} ^{أي من} مؤثراً؛ لأنه ليست بحجسة، إنما هي من الظروف والظروفات عليكم. ولا يصح
 المغلّل بالوصف قبل الملازمة؛ لأنه أمر شرعي. ^{أي ومن}

= عليها عند عدم العلق، ويؤيّل عليها عند أي يوضح الذي يلائمها. فأشبهت البكر: الصغيرة. وأم
 وصف لصغير مؤثراً، كنهها، فكذلك البكر الصغيرة بول عليها، فكذلك القيد الصغيرة.

بوصف ملائم. وهو الصغير، فإنه يلحق أن يضاف إليه ولاية النكاح. ولاية النكاح: جمع منكم بين النبي ورجع
 النكاح، فيه مصدر: سمي من الإنكاح أو بفتح الهم والنكاح فهو عريف ومكاث. أي ولاية بنت في وقت
 النكاح أو في نكاحه. وقيل: جمع منكم به هو صغير. لأن أصل مناكح، وذلك لأن ولاية النكاح إنما كانت
 تحت عمر الولاية عليها، والعجز إذا شغل في الصغيره، رُد على عاصره عن التصرف، في نفسها وماله
 ولا هي في ربه سريلاً دون البكر، إذ لم يكن لها قوة نعم منافعها ومحررها فلا حصة إلى ولاية فيها، وإليها أشد
 التمسك بقوله: لما اتصل إلى العجز عن التصرف، فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح.

الحكم المغلّل به وهو عدم حصة امرأة، فإنه حكم ثابت في قوله: لا فإن المرأة ليست بحجسة مغلّل. نعم، نعم
 عدم لحاقها في الظروف كما قال لا (أي لا) (أي المرأة من قصور) أي ذكر الظواهر (أو الظواهر)، وهذه
 الجملة وقعت موقع فصل، فالحاصل أن علة وفاة النكاح عند الصغير، هو موافق لوصف الظرف الذي علي به
 الذي لا يتم خاصة بغيره بكونه مدرجاً تحت حسن وحده وهو الضرورة، فكما أن الظروف في المرأة صدر علة لعدم
 خاصة بغيره بكونه مدرجاً تحت حسن وحده وهو الضرورة، فكما أن الظروف في المرأة صدر علة لعدم
 الضرورة، وهي هنا العجز، فهذا التغليل مؤثر لتغليله ^{أي} فكما أن في نفسه لا وصف ظروف ما لم يحكم عدم
 لحاقه. فكذلك وصف الصغير ملائم لولايته، فكذلك لوصفه، صائب لأن سبب إيهام الحكم، وهذا معنى الملازمة.

تعمل بالوصف. أن نوع صفة الحكم في الأصل، وبشأن الحكم في الشرع. قبل الملازمة: التي مر ذكرها
 أولاً، وهي الشرط الأول لوصف، فبعد يتوقف الوصف على الشرط الثاني عند أي حجية به. وهو الثاني
 كما سيأتي بيانه. وعلى الإحالة عند الشايعي بخلافه، وسراً ما ذكرت أعلاه فتذكره.

أمر شرعي. وأن فاعل الشرعية النية المحكم التي كلاماً فيها إما يرفع. صحتها من جانب الشارع إذا كانت
 موافقة لمعلل المقولة من السوء قبل مجرّد هذا المعنى، كيف يعمل بالوصف؛ لأن هذا المعنى أي الملازمة في
 الوصف بمجرّد إصلاحه للشاهد، وسون إصلاحه لأبعد شهادته، فكذلك ههنا.

وإذا ثبت الملازمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل الرد مع قيام الملازمة، فيعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع؛
 من فروع

العمل به: أي الموصف الصالح، بل يجوز تحين إن عمل به عند العمل. عندنا: وأما عند أصحاب الشافعي يثبت ملازمة العلم بعد الملازمة إلا بالإحالة، وذلك لأنه لا يجب للخاص أن يقتضي بشهادة رجل صالح لشهادته مسرور الحال ما لم يظهر دينه. نعم إن قضى حار فكذلك الحال في الوصف، فلا يجب أن يعمل به ما لم يظهر عداله. قيام الملازمة: كاشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلًا باعًا حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار نكسحت الشفيع فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذلك بعض الأوصاف صالح أن يجعل علة للحكم، ولكنه غير متبني عند الشارع؛ إذ الوصف لا يكون علة نفسه بل لعمل الشارع.

موضع عن المواضع: وهو أن يثبت نص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك توصف في عين سؤر المرأة، فإنه ثبت بقوله علة كون انطوف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سؤر المرأة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالتصحر. فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس الحكم النكاح فصيح جعل المصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المحاسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم كونه علة لإسقاط الصلاة بالتصحر والجلبون جنس الإحصاء، فلما ثبت كون الجلبون علة لسقوط الصلاة، فصيح جعل الإحصاء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس توصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السرير فإنه ثبت بالصبر كونه علة لسقوط الركعتين، والمختلفة جنس للجيب، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلاختصاص المحاسة صريح جعل الجيب علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن المختص بالقرآن؛ لأنه لم يثبت نص وإجماع كون الجيب علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يعمل العلة باعتدال حسبه وهو انشقة، وكلامنا في عين العلة بنص وإجماع لا في إثبات الأحكام، وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص الذي ثبت فيه الحكم كالتصحر، فإنه وصعب، وهو علة لحكم عدم نجاسة المرأة فطينه لها الحكم ثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكر، فإنه علة لحكم حرمة الخمر، فحزمة الخمر ثبت من القرآن.

وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله الله: كل مسكر حرام، [ترمذي، رقم: ٢٥١٣] وسواء ثبت كون الوصف علة بصرامة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علة كذا، أو بالإشارة والكتابة، أو يترن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعد، =

* الإحالة: الإحالة عند الشافعية تعبر العلة في الأصل بمجرد إنشاء النسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بصح ولا بغيره، والحاصل بمجرد وقوع عتاك عليه في قلب المجهد بغير نظر إلى نص وشاهد آخر يتكلم بعينه.

كأثر الصغر في ولاية المال، وهو نظير صدق الشاهد ^{بالإثبات} يتعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت ائمة عدنا علة بالأثر ^{أي بتأثيره} فقدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره.

[تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فسادُه؛ لأن العبرة لقوة الأثر؛ وصحته دون الظهور. وبيان الثاني في من فلا آية السجدة ..

= يجب على التعليل دفعاً للاستبعاد والظن، والأمان في كذب لأصول كثيرة، عطيت بالرمح إليها، هذا تشريع الكلام، ولما تخلف الحق فلا سمح هذا العام. كأثر الصغر الخ: هذا قسم ثان للتأثير كما مرّ. وهو. أي معرفة صحة الوصف بظهور الأثر صدق الشاهد فكما أن صدق الشاهد من الصلاحية يعرف بسبب كنه عن لمصفي والكثير حتى يجب قول الشهادة بعده، فكما صحة الوصف في كونه علة للحكم بعد الملازمة إنما يعرف بالتأثير، أنه بظهور أثره يصر ويخضع في موضع من الموضع حتى يحكم بالوصف بعده. ولما كان ردّ أثر القياس صحة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أقل جماعة، فقد ترك الخفية في القياس بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك للتدليل الشرعي في مقابلة عدم شرعي، وأشار إلى دفعه فقال: ولما صرحت الخ: علة بالأثر: لا لإحالة العبرة كما ذهب إليه غيرنا الاستحسان الذي الخ: في اللغة هذا الشيء، كما تقول: استحسنه فلان أي اعترفه حباً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره؛ لأن الاعتدال لقوة الأثر وضعفه، لا لظهوره وخفائه؛ إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبخفاً، ونكر يرحح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كما أصرّ مع أنها باضة نرجح على الدنيا الظاهرة بسبب الغفوة، وهي أيقظ، والموافق، فهي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من صحيح الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإنما قدّمه على القياس بقوه أثره، فلا يرد عليه ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي؛ لأنه لئلا يفتقر الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعي، ولا أدعينا بسوى الأدلة الأربعة لأنه داخل فيه، والمصلحة في تقديم أحدهما على الآخر هذا: وقدّمنا الخ: وقدّمنا القياس الخ: وإن كان في ظاهره فساد. لأن العبرة الخ: دليل على الأمرين: أحدهما تقديم الاستحسان على القياس. والثاني تقديم القياس على الاستحسان الثاني: من هذين الأمرين.

من فلا آية السجدة الخ: خامسة أو النصلية، فقرأ آية السجدة بين الصلاة وأثره أن يؤدي السجدة في الركوع بأن نوى التدخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فيجوز قياساً =

في صلاته أنه يركع بما قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وَسُجَّدًا وَسُجُودًا﴾ وأما في الاستحسان لا يجوز؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع ^{وغيره} خلافاً كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر، فأما وجه القياس فمحاذ محض لكن القياس أولى ^{من الاستحسان} بآثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالنظر، وإنما المقصود مجرد ما يصلح توضيحاً،

وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهتان في المصروع، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك لأن المصروع وهو أن يقع على الأرض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة، فثبت أن الركوع والسجود متشابهتان في المصروع، والمقصود في سجود التلاوة هو المصروع، فصور الركوع قياساً على السجدة لاستشراك وصف المصروع بينهما.

خلافاً: أي دونه في التعظيم، ولذا لا يثبت أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذلك في سجدة التلاوة، وبلى هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لا يتأدى بالركوع" إلخ. فهذا أي كون الركوع غير السجود وعدم كميته أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما سطر: "ففي نفسه فساد، وهذا رجع القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا حتى القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: "أما إلخ".

وجه القياس: أي وجه ضعف القياس في بادي النظر فمحاذ محض أي شوته باهتزاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام سجود باعتبار التشابه في الثقب، والمخار في مقابلة الخفة ضعف، وقد كان شأن القياس على المجاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.

بآثره الباطن: والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي قياساً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر المدقق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن أثر القياس في الباطن قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، هي الأول بقوله: "بيانه أي بيان أثر الباطن للقياس. لا يلزم بالنظر، فهو كان قرينة مقصودة لوجوب بالنظر، فهذا دليل على كونه غير قرينة مقصودة. ما يصلح توضيحاً، كتميز المطيع المقتد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَيَذُوقْ أَلَمَ مَنْ فِي الشَّعَارَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾ (الحج: ١٧)، وسها قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ أَتَىكَ أَشْجَدٌ مِنَ الشَّعَارَاتِ وَسَمِعَ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (الحج: ١٩)، أي يترفع له أهل السماء والأرض، فملم أن للسجود من السجود في تلك الموضع الموضع.

* وذلك: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة بمعنى هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها:
 فصا: الأثر الحنفى مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد^{الظاهر} الحنفى، وهذا
 كما هو في القياس المذكور كما هو في الاستحسان المذكور
 قسم عز وجوده.

[المستحسن بالقياس الحنفى]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى. ثم المستحسن بالقياس الحنفى يصح تعديته،

هذا العمل: أي يقتضى به هذا المقصود، فيجوز أن يثبت لعدم صواب الآخر، فعلى الركوع مع السجود سنة
 التداخل للتركيب الفله وهي الترميم، فهذا أثر باطن لقياس، وأما صفة السطح للاستحسان فيه بقوله: بخلاف الخ
 سجود الصلاة: على هر مرة مقصوده حين يلزم بالتمر، مما كان مرة مقصوده فإشداق بمره. غير هذا: أي الصلاة.
 حيث لا يثبت عن سجود الثلاثة، وحصل أن قواسم سجود الثلاثة على سجود الصلاة حيث قلنا: كما
 لا ينادى سجود الصلاة بمره، فكذلك سجود الثلاثة لا ينادى بمره من الركوع، وكذا قاسمكم للركوع في الصلاة
 على الركوع في سائر الصلاة حيث قلنا: كما أن الركوع في غير الصلاة لا يثبت عن سجدة الثلاثة فكذلك
 الركوع في الصلاة يعني أن لا يثبت عنها، فإشداق إيمان السطر وإن كان لا ينادى لرأي صحاحاً، ووجه
 المقصد أن السجود في الصلاة مرة مقصودة، وسجود الثلاثة ليس على هذا الوصف، فكيف يصح أن يقاس
 أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بمره، وإن ركع في غير الصلاة ليس بعبادة، والركوع في الصلاة
 عبادة، والشرط فيما ينادى به بسجود أن يكون عبادة، فكيف يصح أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في
 عدم أداء سجود الثلاثة به. وهذا: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن يترجح الاستحسان على القياس: أنه يخصي: فمن شأن أن يطلق على أمثله مجموع في
 عبادته، فإنه مملو من هذا المبدأ، قلنا ما نوردنا مثلاً له. نعم أو الاستحسان دليل يعارض القياس الجبري،
 والدليل المعارض للقياس الجلي نص والإجماع وضروره. وقد يكون القياس الحنفى، فقلاً في الأول. الاستحسان
 الأثر، وفي الثاني: الاستحسان، والإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالضرورة. وفي الرابع: الاستحسان بالقياس،
 وكما يثبت بالقياس الجلي حكم شرعي ثبت لكل واحد من تلك الأقسام الأربع، لكن الحكم الثابت بالقياس
 الجلي يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثالث، يثبت الأقسام فقد يتعدى وقد لا، فأراد المصنف أن يبين تشددي وغير
 تشددي، فقال: ثم المستحسن بالفتح وهو الحكم الثالث بالاستحسان. تعديته: إلى غيره لأنه قياس من كل
 وجه، غير أن ذكره القوي صفي

بمخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالسلم والاستصناع وتطهير
الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الشئ قبل قبض المبيع لا يوجب
يمين النائع قياساً؛ لأنه المدعى، ويوجب استحساناً؛ لأنه يكره وجوب التسليم
بما ادعاه المشتري ثناءً، أي تسليم المبيع

بمخلاف المستحسن بالأثر إلخ: فإن الحكم الناتج من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس المحل
لا يندفع إلا بغيره، لأنه غير معلول. هـ: حتى يصح التعمية باشتراك العلة. بل هو معلول عن القياس، ذات
بالنقص والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس بأن يبيع السهم؛ لأنه يبيع المعلوم، ولكنه ثبت بالعرف، وهو
قوله جللاً: ثم أسلم منكم فليس في كمال معصوم. (السياري، وم: ٢٢٤) فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعلوم
في غير ذلك قياساً على السلم. والاستصناع: مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه استعمل الإجماع على جواز
الاستصناع. وهو أن يثمر إسمان يخط له القميص مثلاً مكناً، ويمن صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلاً ويمن
البراعم أولاً، وللقياس بإدائه؛ لأنه يبيع المعلوم حقيقة وهو معصوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعلوم إلا بعد تسمية
حقيقة أو توثيق في الحقيقة، فأما ما هو معصوم من كل وجه فلا يجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا لقياس وأجمعوا على
جوازه من غير تكرار، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً لقياس، فلا يجوز معيته.

وتطهير الحياض إلخ: مثلاً للاستحسان بالضرورة، فإن الخوض والماء والآنية إذا نجت ظهرت إخراج الماء
الوجود في الخوض وحسب الإناء، فظهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة إجماعاً لعامة الناس إلى ذلك، والضرورة
تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس بأن تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة، وحسب
الماء على الخوض والماء بعد ذلك للتطهير كما يصب على شرب وغيره غير هذا، فلا بد أن يدخل فيهما الماء،
للتطهير، وهذا لا يحصل التطهير؛ لأن الماء الداخل في الخوض والذي يبيع من البئر يحسب بملاقاة الشح، وكذا
الدلو يتنجس بملاقاة الماء، ولا يزال يعود وهي نجسة، وعسى ما أقص الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز
تعديته. ألا ترى أن الاختلاف إلخ: تأييد بقوله: والمستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته، وخاصة إذا اختلفا
في العرف قبل قبض المبيع بأن قال النائع: بعث بخالتي، وقال المشتري: بخاتمة، والقياس أن لا يخلط بزائج.

لأنه المدعى: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لا يجب على المشتري بما ادعاه إلخ: والخاص بالقياس
يقضي بمن اشترى فقط؛ لأنه يكره زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتعاقبا؛ لأن المشتري أيضاً يدعي
عليه وجوب المبيع بمقدار أقل، واستحق يكره، فكونان متعديين من وجه ومبكرين من وجه، فيجب الخلف
عليهما، وبعد الخلف يصح القاضي البيع.

وهذا حكم تعدى إلى الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض فلم يجب به غير أرباع إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة، فإنه، فلم يصح تعديته.

وهذا حكم: أي وجوب التحالف عليهما ونسخ البيع بعد ثبت القياس الخفي للوارثين بعد موت أرباع والمشتري، فإنه إذا اختلف الوارثان في اثنين قبل قبض المبيع فيبعثان وينسخ القياسي أبيع، كما كان ينسخ في امرئ. والإجارة: أي تعدى حكم البيع إلى الإجارة إذا اختلف الوارث والمشتري في مقدار الأجرة قبل اشتفاء المشتري منفعة، يتخلف كل واحد منهما، ونسخ الإجارة لبيع العسر، هذا كله قبل قبض، فأما بعد القبض إلخ، يعني إذا اختلف المانع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقلع لشئ فذلك المانع: بنت ثمانين، وقال المشتري: استرجع ثمانية، فحسد القياس أن يوب للمير على المشتري فقط؛ لأنه منكر لوجوب الرداء، ولا يدعي على المانع شيئاً إلا المبيع في يده لكن الأثر وقوله ذلك: إذا اختلف المانع والسلعة فتسعة ثماناً وتراً، [المشتري، رقم ٢٢٢] ينقض المانع، بهما؛ إذ نفي الترافع ينجر إلى حرمان المانع. بعد القبض: إذ لا يرد لا يتصور إلا بعد القبض، فهذا استحسان بالأثر، ولا يفتى حكمه عند الشك: إلى الوارثين إذا اختلف بعد موت ثورين، فكان الثور قول وارث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر مخالفاً لقياس، وقصر على موثرته، ولا إلى الوارث والمشتري إذا اختلف بعد قبض، معقود عليه إلا ما محمد به، فإن عند تجري التحالف في جميع هذه الصور.

اعلم أنه عطف الغناء في عدة المستبقة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي، كثير من الغرضين والإمام مالك وأحمد من حمل رعاية الشربة، مما قد تكون عدة مخصصة بأمر يوحده الوصف الذي يستتبع عدة في بعض المواضع، ولا يوجد الحكم مانع؛ لأن العدة شرعية فمادة على الحكم جعل المانع وليس بموجبه نفسها، فيجوز أن لا تكون في بعض المواضع أمارة كالتيميم لربط، إن أمارة على المظن وقد لا يوجد المظن ويوجد الغير، وهذا لا يرد في كونه أمارة، وقال أكثر مشايخ الإمامة قديماً وحديثاً: وهو أظهر قول اشتدعي وهو افترق عند المصنف: لا يجوز؛ لأنه لا يخلو: إما أن يتخلف الحكم عن عدة مانع أو لا، ولأنه لا يخلو لا ينفى بطلانه، والأول أهما باطل؛ لأن على مخرج أمارات وأئمة على أحكام شرعية، معهما أيضاً وجد عدة كانت موجبة للحكم وبطلانها، وهذا تخلف الحكم عنها كذا مناقضة، ولما فعل بعض مشايخنا تخصيص العدة وقال: هذا مذهب علمائنا الثلاثة مثلاً بالاستحسان، فإن عد علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول به نصيب نفع؛ لأن القياس ثبت في صورة الاستحسان الذي هو قبض خفي في مسألة القيس الخفي، فإذا عمل بالاستحسان وذكر القياس فقد حطت عليه الموحدة في القياس حيث لم يثبت الحكم المرافق للقبض المانع، وهذا لا يخصص العدة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن عدة في بعض الصور مانع، فرد نصف بقوله: لا استحسان إلخ.

[الاستحسان ليس من باب خصوص العلة]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة؛ لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه الاستحسان أوجب عدمه؛ فصار عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة، وكذا نقول في سائر العلة المؤثرة.

[فعل الناسي عفو]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم

ثم الاستحسان إلج: حتى يصح الاستدلال به. لأن الوصف الذي هو علة نصب الظاهر في القياس المذكور. في مقابلة النص إلج: والاستحسان يتحقق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة بالقياس؛ إذ من شروط صحته عدم النص؛ فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يتم في مقابلة القياس الموت شرطه. فإذا فأت الشرط فأت الضرورة، وهو قياس هنا، فإذا فأت الظاهر فأت العلة في القياس، وكذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة. مثل الكتاب والسنة؛ فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب وسنة، فكما نصان، فكذا لا يجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لكما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضاً، فهذا جوابكم في الاستحسان الثلاث أو الأمور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثلاث بالقياس أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلج

الاستحسان: الذي المرحوح الضعيف في مقابلة الرابع أقوى مدوم، فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان أيضاً كما مر؛ ولعله أتاه فحاصل الرد أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلة، أي ليس من باب تخصيص القياس؛ حتى يقال: إن عدم الحكم نأت مع وجود علة مانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر به أنه، فإذا لم يصح القياس لا يرد العلة. قيام العلة. كما يوجب بعض مشايخنا استدلالاً على حوال تخصيصه عنه بالاستحسان. وكذا: أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا عدم العلة، لا أن نعتة موجودة وتختلف الحكم عنها.

العلل المؤثرة: التي تختلف أحكامها في بعض المواضع من أن تختلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لائق، كما يقول أصحاب التخصيص. وبيان ذلك: أي يبين أن عدم الحكم عندنا ■

إذا صب الماء في حلقه؛ إنه يفسد صومه؛ لقوات ركن الصوم، ونزح عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثم لما منع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجنابة وصار الفعل عفوًا، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لما منع مع قوات ^{أي من الناسي} ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقد كثير ومخلص كثير.

= لعدم العلة: وعندهم مانع مع قيام العلة: صب الماء إلخ: بالإنكار وهو ذاكر لصومه، أولي الترم. ركن الصوم: وهو الإحصاء لوصول الماء المتطهر إلى حنجره، ففسد الصوم حكم علته قوات ركن الصوم وهو الإمساك الناسي: فإنه لا يفسد صومه مع قوات ركنه خليفة فعلة عساة موجودة، وهو قوات الإمساك، ومع هذا لا يفسد صومه، فيجب عن هذا التفصيل كل واحد ما ومن سؤر يخصر فلعلة حسب رأيه. حكم هذا التعليل: أنه وهو عساة الصوم في الناسي، وهو الأثر: وهو قوة حلقه: "من نسي وهو صائم فأكث أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسفاهه" رواه البخاري [رم: ١٩٣٣] ومسلم [رق: ٢٧٩٦]، فعندهم افتتاح الحكم لمنع مع قيام العلة. انعدم الحكم: وهو عساة صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لأن العلة وهي قوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو عساة الصوم مانع، وإنما قلنا: لعلة معسومة. إلى صاحب الشرع: كما قال الخط: "إنما أطعمه الله وسفاهه" [بخاري، رقم: ١٩٣٣]، والتي ^{أي التي} أسست الإطعام والسفاهة إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. عفوًا: فكانه لم يأكل، وإنما انعدم العلة وهي الأكل هذا الاعتبار، ففي الصوم لبقاء ركنه، لا لما منع مع قوات ركنه الذي هو علة عساة الصوم ومخلص كثير. من جميع ما يرد عليه من موضع خصوص العلل. لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي: الأثر المرتب عليه.

[حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، لثبت فيه بغالب الرأي عسى
 أن يكون ^{أما حكمه} لا نص فيه، لثبت فيه بغالب الرأي عسى
 احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لأرم لتعليل عندنا، وعند الشافعي ^{هو صحيح} هو صحيح
 بدون التعدية، حتى يجوز التعيين بالتسمية، واحتج بأن هذا لما كان من جنس الصحيح
 وجب أن يتعلق به الإيجاب كما هو الصحيح.

لا نص فيه، ولا يحتاج ولا دليل فوق الرأي، في شروط صحة قياس عدم دليل أسر فوق فيه، أي فيما لا نص
 فيه وهو الفرع، بغالب الرأي، لا، وإنما قال: "الخطأ الرأى"، لأن القياس من الأدلة قطعية دون التقديرية وإن كان
 وجوب الدليل به ظنوا العين، وفي غيره تنبأ احتمال الخطأ إشارة إلى صحت منسوخ ومسلوك جمهور، وهو أن
 كل عهد يظن ويثبت، عندنا أي بعد حادثة الذكر، وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وأن بعد أخذ النصري
 من استكملت، حتى لا يخلو التعليل غير متفردة كذا، بالأدلة، فالتعليل عند هؤلاء مترادف.

وعند الشافعي سلك في عهد جمهور القياس والتكليف، وبعض أصحابنا وأحد من سبيل وأبو الحسن نصري رحمه
 الله والقاضي أبو بكر المالكي، بدون التعدية، فالتعليل عما علم قم من نفسه، والقياس نوع منه، لأن التعليل ينبي
 قسماً، وإذا كان لغة فيه متفردة، لم يكن حكمه في الفرع ويكون قياساً، ولا فهو تعليل محض أي مجرد عن التعدية،
 وسلك لغة لغة فصرف، وقد كانت هي مصنوعة، لم تتخذها علماء ولا أصحابنا في نسخها عند الترتيب، وإذا كانت
 مستقلة كالتسمية في التسمية لحرمة الزنا، فلهذا نص في عهد الفرع الأول غير صحيحة، وعندنا دليل صحيحة.
 والتفصيل: هذا الفرع الثاني على حرمة من لم يندم به، فلهذا هو التسمية، وهي تحريمه في القسمة أي التسمية، حتى
 إن كنت التسمية في غيرها لا يخرج (بمعنى) فهي غير متفردة، بأن هذا أي التعليل، المتعلقة بالقائمة المستقلة
 الصحيح، فشرع التي لا يتعلق الأحكام الشرعية، الإيجاب، التي أدت لأحكام مطلقاً، من، تعزى إلى فرع
 أو لم يندم، كما هو الصحيح، فشرع من أدات التسمية، فحكم ثبت عندنا، كذا حرم أو عصى.

مثلاً، وبما قد مرنا بعض المثل، وأما تعدية غير حكم النص إلى ما لا نص فيه، فإن الثاني، من، فلهذا فرع عليه
 الأول منه، وحكم النص ينفي بعد التعليل كما كان، ولا يخرج.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف.
وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بد، وأن يوجب علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً،
ولا يوجب عملاً في المتصور عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يصح
قطعه عنه، فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية. ^{أي من الأصل} فإن قيل: التعليل بما لا يتعدى يفيد
اختصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى، فيبطل هذه الفائدة.

ألا ترى أن دلالة إلح: تانيد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علة للحكم أمر يثبت من التائيد والتعديل
وغيره من الأمور، وكونه متعدداً أو غير متحد أمر آخر يثبت من كونه عاملاً أو خاصاً، فالتائيد والتعديل وغيره من
الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم لا يقتضي أن يكون متعدداً، بل التعدية إنما يعرف من كونه عاملاً،
فإذا ثبت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدى أو لم يتعد؛ لأنه أمر
آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علماً، أي بقية لكونه دليلاً ظاهراً لا يتعدى. فارق التعليل: لأنه قطعي، فإي حاجة إلى أن يضاف حكم الأمل
إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود نص فيه. عنه: أي عن النص وإيمانه إلى التعليل.

سوى التعدية: فهو حلا عنه. أيضاً كما حلا عن العلم كان عاماً وباطلاً، ولما العلة الفاصلة المنصوصة فهي
ليست على هذا الدلالت؛ لأنها مفيدة للعلم إذ للشارع لما نص عليها فقد افاد علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم،
ولا دائدة أعظم منها. فإن قيل: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنا لا نسلم
الاختصاص في حاتين الفاضلتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشغل
الاعتقاد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل: لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل بفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله.
لا يمنع التعليل مما يتعدى: لأنه كما حار أن يصح في الأصل وصفان متعبدان، أحدهما أكثر بعداً من الآخر كذلك يجوز
أن يجمع فيه وصفان، أحدهما يتعدى والآخر لا يتعدى، فإذا عُلّق المذهب بوصف غير متعد لا يحصل الاختصاص به؛
لأن الوصف المتعدى موجود فيه، فيجب عليه أن يعمل بوصف متعد؛ لأنه أقرب إلى الإيجاز الأمور به من غير متعد.

[دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، طردية ومؤثرة. وعلى كل واحد من القسمين ضروب
 أي مع القهر المصدق
 من الدفع.

[العلل الطردية أربعة]

أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد
 الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله، وذلك
 مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأذى إلا بتعين النية،
 أي قول شخصه

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أُلِّمَ الاختصاص فيه بوصف غير متعلِّب للاختصاص. هذه الفائدة: التي تقدم
 ها، وهي اختصاص حكم التصوم. ولما مرَّغ عن الحكم شرع في بيان دله. طردية: والطلة الطردية هي الوصف
 الذي انتبه فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدمياً عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت كونه في
 موضع ينص أو إجماع، والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافية بطلانها، ونحن بالعلة المؤثرة، وتدفع العلل
 الطردية على وجه يلحق الشافية إلى القول بالتأثير، والشافية تلغى المؤثرة ثم يجهل عن الدفع، وهذا البحث هو
 أساس المناظرة، وقد اقتص علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغيير بعض الفرائد وإزدها.

ومؤثرة: والعلة المؤثرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في حسن الحكم المعلل بها، كطواف الفرة ظهر كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سورها حديث صحيح كما مرَّ بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما استقفاً الأد
 إن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدل، ولهذا قدَّم على غيره، لأنه أطلع
 للمناظرة. الممانعة: والسراغ فيها أقل بالنسبة إلى مداولها، فلها قدِّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دسماً من المناقضة قدَّم عليها. ما يلزمه المعلل بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم
 الشارح فيه. إلا بتعين النية: بأن يقول: بصوم غد نويت لفرض رمضان بأن ينري لكل يوم، وقد أثبت الشافية هذا
 الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرضية للتعين، إذ مهما توجت لفرضية توجت تعين كما نرى في صوم قضاء والكفارة =

فيقال لهم: عندئذ لا يصح، لا بتعين اثنين، وإنما يجوز به بإطلاق التية على أنه تعين.
 لأن موجب العلة
 أي إطلاق التية

أقسام الممانعة

وأما الممانعة فهي أربعة أقسام: ممانعة في نفس الوصف، وفي صلاحه للحكم، وفي
 بالأسبقية
 وأما الممانعة في

نفس الحكم، وفي نسبته إلى الوصف.
 وأما الممانعة في

= والصناعات الخمس، فمنهم من يوجب العلة فيقول: نعم العرضية علة للتعيين، والتعيين موجب،
 تسليم اثنين في كل فرض، كما أشار إليه المؤلف.

عندئذ: أيضا لا يصح صوم ومضار، فتعين: من جانب الشرع، والمحال أن مقتضى الفرضية وموجبها
 التحسين، ولكن اثنين على نوعين أحدهم من جانب التمام والثاني من جانب التشريع، فأما بعد نحن به فالتعيين
 من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا تعلق شعاع فلا صوم إلا عن مضار"، وهذا تعيين يكتفي، وأما
 الشطر: لم يمتروا ولم يمتروا هذا قسم من الدفع في فن الشطر: لأنه مقتضى لا يبقى بعد تعيين لمحت
 حتى لو مرجح المستدل بمراده بأن يقول: فلما تعين العمل كان القول بموجب العلة دعوى من تستعين بالممانعة.

الممانعة: وهي مع السائل مفتحة الدليل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل، وهي تنحى أصحاب الفرض إلى
 القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يستم قوله بلا دليل، وليس له دليل يقيه السائل سوى بيان الأثر، فلا محالة يضغط
 الحجب إلى بيان الأثر ليمكنه الإزم على السائل، نفس الوصف بأن يقول لسائل: لا يسلم أن الوصف والذي
 تدعيه أيها المستدل أنه علة لتحكم موجود في افتراض فيه. كأن يقول المستدل: إن مع مع لمصر فيمن
 تشبه كالاتحاد، فدفع شئ مع عدم تحقق الفرض في ادعوى عنه وهو الاستحسان، فقول لسائل: لا يسلم أن
 المسح الذي تدعي أنه علة للتثنية موجود في الاستحسان، فإن الاستحسان يظهر عن الشكامة الحقيقية، والمسح
 ليس يظهر هذه الاستحسانة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لا يسلم أن هذا الوصف، صالح للمهمة، كقول
 الشافعي في إثبات البراية على البكر، "إما بكر حاملة أمر النكاح لعدم الخط بالرجاء، مبرور عليها"،
 فأنطه عنده وصف الكثرة، فسر يقول: لا يسلم أن وصف الكثرة صالح لمهمة هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في
 موضع آخر تأييد بل الصالح لها هو الصغير، وثلاثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود
 الوصف وصلاحه للعلة: إنا لا يسلم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعية في إثبات
 تمتع مع الرأس: "إنه ركن في الوصو، فيمن تلبثه كالوجه، فلعلة مددتها الركبة، والحكم للتثنية، -

[فساد الوضع]

وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم؛ لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين، ولإبقاء
النكاح مع ارتداد أحدهما،
في نفس الشبهة

= صحت قول: لا نسلم أن الحكم هو المنطوق بل الإكمال بعد تمام العرض، هذا، موسست توجهه في الفرض
صير لإكمال إن ثبت عسلف، ولما لم يستوعب الأمر في إسح؛ لأن فرض المسح نقض ربح الرهن، عدنا،
ومسح الشبهة معاهم صير زكامل المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثبيت، فيكون المسح هو ذوق التثبيت.
وفي نسبة إلى الموصف، بأن يقول حد تسليم وجود الوصف وملاحة سلبية ووجود الحكم؛ لا نسلم أن هذا
الحكم مسبب عن هذا الوصف من إتي وصف آخر، كما تقول في المسألة المذكورة: لا نسلم أن التثبيت في العمل
مستبعد إلى الحركة بأن تكون هي حالة التثبيت، بل إن الاستيعاب بالضم والقرينة، وفيها ركبان في أصلا، ولا يـ
تثبتهما، وبالمعصية والاستيعاب في غير الصلاة، حيث منى تليتهما، وإضا لهما تركين في اوصوء
فساد الوضع. وهو كون الموصف في نفسه أبداً من الحكم ومقتضى لفساده بأن يحد، بقى أو إجماع كونه غلة ليقض
هذا الحكم؛ فإنما نورد على الاستيعاب هذا السؤال بصح في الرجوع عن الطرد إلى بيان دلالة وتأييد في القيس.
بإسلام أحد الزوجين: فاهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين، فإن كانت المرأة غير مدخولة، هل تقع الفرقة بمجرد
الإسلام من غير توقف على قضاء الفدي، واقتضاء العدة كبردة أحدهما، وإن كانت مدخولة بها بعد مضي
ثلاث حبر، فقد مضى الإسلام غلة للفرقة، ونحن نقول: هذا في وسعه فاسد. فإن الإسلام لا يصلح أن يكون
عدا للفرقة، لأن عدو، عامداً، لا ينافي لا رافعة لها، فبقي أن يمرض للإسلام على الآخر، فإن أسلم في النكاح
بهما شياً كانا، وإلا نصاف الفرقة إلى الإباء لا إلى الإسلام، والإباء يصلح أن يكون عدا للفرقة
ولإبقاء الخ، عطف على إيجاب الفرقة أي: مثل تعليلهم إبقاء النكاح رخ، إذا ارتد أحد الزوجين - وإبعاد
الله العظيم - فإن كانت المرأة غير مدخولة، هل تقع الفرقة في إحار انقضاء، وإن كانت مدخولة بها فكذلك عددا
ملافاً للتبعية، فعددهم لا يقع الفرقة حتى لا قدس عدداً، فخطبهم، ولإبقاء النكاح وقت ارتداد أحدهما إلى
نقضاء العدة حال هذه فرقة، حيث مسب طارئ على النكاح غير مناف إياه وهو الردة، فوجب أن يتأخر إلى
نقضاء العدة في المدخول ها لظلاله فاسد في وضعه، لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما حاله وهو الارتداد، فإنه
مناف للنكاح - لأنه يظلل عصمة المس والمال جميعاً، والنكاح منى على العصمة، ولما كان الحكم بعقد إلى
الحادث بعد أن إلى آخر الأوصاف وحوادث، وجب أن يه الردة حادث، أسدا للفرقة إلى الردة، مرد نسب العدة
ثبت المبدأ، وهو الفرقة من غير توقف على انقضاء العدة، ولا يذهب إلى الفهم أن الشافعية يعلمون الارتداد غلة =

فإنه فاسد في الوضوء لأن الإسلام لا يصلح نافعاً لمنحرفاً، والردة لا تصلح عفواً.
أي تطهير في الوضوء

[المناقضة]

وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتبسم: إنيما طهارتان، فكيف اختلفا في النية؟
فلذا: هذا ينتقض بعزل الثوب والبدن عن النجاسة: فيضطر إلى بيان وجه المسألة،
وهو أن الوضوء تطهير حكمي؛ لأنه لا يعقل في الغسل عداوة، فكان كتابته في شرمه
موتاً لا طهراً في الشرايط
النية ليتحقق التعبد.

هذا إفتاء يحتاج، ولهذا قال بعض النحاة: لو كان أحدهما لا يوجب رداءاً، لكان حذو.
فساد في الوضوء لأن الإسلام لا يصلح نافعاً لمنحرفاً في الصورة الأولى، والردة لا تصلح عفواً في الصورة
الثانية، فإنه لم يقبل الكفاي مع الردة أي هي مارة له لا أن عمل الردة عداً أي حكم المعلوم لبعض الحكم
بعد القضاء كما عمل أكل معفو في حق الناس، والردة تكون بنية التحم لا تصلح أن تكون معوية
المناقضة: وهي مخالفة، كأنه في الأصل الذي ألقى كونه عداً، وهو قول، فنحن نلح أو لغو مدح، هذا حد
من لم يجز خصص العلة، إلا التخصيص نافذة عدا، ويحد من حوزة هي تعلق الحكم على العلة التي ألقى
كونه عداً لا مخالفة، فإن كان السائل نافع لا يمتنع منافسة عدا، وهو عند آخر المناقضة عن حد بالنفس
ومنافسة، فهي مارة عند غير استيعاف الفرقا، أي لا يفرقان في النية، فإن كانت نية شرمه في اليمين، فإن
يكون شرم في الوضوء نافذة إنيما طهراً، فكيف، فشرط في أحدهما ولا يشرط في الآخر،
فأما عن حد يطبق للنفقة، والنداء عن النجاسة: فإنه أيضاً ظاهرة بشرطه للصلاة، فينبغي أن يشرط فيه
أنه أيضاً، طر كذا، عنه أنه هي ماهرة كما قلنا، فلم يمتنع عنها الحكم، ولكن في عدا النار لظاهرة
موجودة، والحكم وهو نية مختلف الاتفاق، فلا بد أن يمتنع لعدم جواز بين من لم يمتنع بها ويقول
لأنهم، وإنه أثير المصنف عليه، فمضمر إجماع وجه المسألة أي معنى لذي به ظهر الفرق وتدرج النفس.
تطهير حكمي: أي أمر تعالى هو معقول، ليتحقق كنعته لا التبع موهوب، عن الله كما صلاة والصوم،
حالات غسل الثوب والبدن عن النجاسة، فإنه ظاهرة حسنية، وإزالة الجس المقتضي وهم أمر معقول، لا يحتاج
إلى النية، والماصل أن عدا نية لظاهرة الحكمية لا مظهر الظاهرة، فأحكم لذي به نية عما لم يمتنع، عن
العلة وهي لظاهرة الحكمية والوضوء عنه في كونه ظاهرة حكمية، فنقول في جوابه: لم يمتنع إن يله.

فهذه الوجوه تلحق أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.
لكني فصلت لهم خلاصتها

دفع العلل المؤثرة

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تختل
المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لكنه إذا
تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة،

= بعد خروج شخص قول الظاهر؛ إذ البدن كله ينحس بخروج الحس أي نفس كان، فهذا امر معقول،
فكان المفيد أن ينحل البدن كله بعد خروج الحس بالنفس الذي كان أمم مروجاً بقي الحكم فيه على
القياس كالملي، وأما ما كان أكثر خروجاً كالقول فتنحصر فيه على عمل الأعضاء الأربعة التي هي أصول أفعال
في الحدود ووقوع آثار من دفعاً للحرج، لأن في عمل كل البدن بكل مرة حرجاً عظيماً، والاقتصار على
الأعضاء الأربعة غير معقول، ولخصوصه ليس هذا الاقتصار حتى بعد فحراً غير معقول فيحتاج إلى اليقظة، وأما بخلاف
البدن بخروج الحس ويؤثر له لما فاعل معقول لا يحتاج إلى يقظة بخلاف انبيهم، فإن الحرج فيه موث في نفسه
غير مظهر بطبيعته، فلهذا يحتاج إلى يقظة فيه. الوجوه الأربعة إذا أوردت على لعل الطردية.

إلا المعارضة؛ فيه إشارة إلى أنه تحري فيها الممانعة، وهو ما قبلها من قول بموجب النعمة ولا يتحرى فيها ما بعد المناقضة،
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع؛ فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لا يختل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل
واحد من شكايب والسنة والإجماع لا تختصهما. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالحارج من البدن، فإنه حجة
للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِ خَاءَ أَعْدَ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِبِ﴾ [سجدة: ١٣]، ومثال
ما ظهر تأثيره بالسنة كالمطواف، فإنه حجة لعدم نجاسة سور سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرة في سور الهرة
لقوله صلى: ﴿بِئْسَ مَا هِيَ مِنَ الْغَائِبِ عَلَيْكُمْ وَالْغَائِبَاتِ﴾ [الشورى: ٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع
كالإجماع، فإنه حجة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تقوية جنس المنفعة على تكماله، وقد
السنة إما شرع راجحاً لا متلفاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإجماع المبرور إجماعاً، هناك الفصل
لا تختل فساد الوضع أصلاً بأن لا تصلح حجة؛ لأنه ظهرت عليها مرة من الكتاب والسنة والإجماع، وأما مناقضة
فإنها تنحصر عليها مبررة وإن لم تنحصر حقيقتاً. وإليه أشار بقوله لكنه إذا تصور الخ؛ وهي الدفع بالموصف ثم =

كما نقول في الخارج من غير السبيلين: إنه يخص خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كتابياً، فيورد عليه ما إذا لم يسئل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل حلة رطوبة، وفي كل عرق دماً، فإذا زال الجسد كان ظاهراً لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة: وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة، من حيث أن وجوب التطهير في لندن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزئي، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فاندفع الحكم لعدم العلة،

— بالمعنى ثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالعرض، وتفصيل يأتي، انظره بعض القسوس يدفع بالمعنى الثابت بالوصف، ويعتبره من الأقسام الأربعة الخارج من غير السبيلين إلخ: فالخارج فخصه عدة لحدث، وقد ثبت ثبوت مرة في السبيلين بقوله تعالى ﴿فَمَنْ حَادَّ مَسْكاً﴾ من الغائبين عليه: أي على ثقلها هذا بالعرض من قبل الشافعي رحمه الله، إذا لم يسئل: أي لم يجاوز الخارج فيه حرج وليس يحدث، فقد تخلف الحكم وهو يحدث عن هذه العلة وهي الخارج؛ لأن تحت كل حلة رطوبة وفي كل عرق دماً ظاهراً لا خارجاً، فالخارج كالموصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة الخلط، فإن العلة هي الخرج النجس، وما لم يسئل ليس بخارج بل هو بد، ثم بالمعنى الثابت إلخ: أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، وقد لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسببه علة: وهو وجوب إلخ: لأنه غير موجود بخروج النجس بظاهرة الخاصة بلباسه، فيجب أولاً غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان به حرج عظيم انصرف عني الأعضاء الأربعة دفعا للخارج فيه، أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع ما يكون فيه: أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج؛ فإن النجاسة الخارجة بوجوب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل إلخ: فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة، لعدم العلة، فكانه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو يحدث، لأن العلة موجودة والحكم يتخلف كما قال الخصم.

ويورد عليه صاحب المخرج المسائل فيدفعه بحكم بيان أنه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، وبالفرض؛ فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول، وذلك حدث،
 فإذا لزم صار عفو نقيض الوقت فكذلك ههنا.
 من هذا الأصل

ويورد عليه إجماع: عطف غير قوته، فيورد عليه ما إذا لم يسلّم، والمخالف يورد عليه من حيث الشك في
 في المثال المذكور ففصلنا الأول ما ذهبنا بطريقين، والثاني هو صاحب المخرج المسائل، فإن ما يخرج من بصره
 من خارج ونفس حدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.

فيدفعه إجماع: أي مدح بطريقين، الأول بوجود الحكم وعدم خلفه، بأن يقول: الحكم المطلوب ليس بخلف عن
 لعنة، وهذا الطريق فسد ثالثاً، بالقسمة الأولى من ذكرهما، والرابع صحيح. يبيد أنه إجماع، يعني لا يسم أن
 ما يخرج من مخرج المسائل ليس بحدث بل هو حدث، وذكرنا بأن حكمه للضرورة إلى ما بعد خروج الوقت،
 ولهذا يزم التسوية بذلك الحدث بعد خروج الوقت.

وبالفرض: يعطف غير قوته بالحكم، أي لا يسمه ثابتاً بوجود الفرض من فعله بأن يقول: فإن فرضنا إجماع
 التسوية إجماعاً وإلحاقاً بالخبر بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله وذلك القول الذي جعلناه أصلاً.
 ههنا: يعني الدم كان حدثاً، فإذا لم صار عفو، فحفظ التسوية بين البول والقيح عليه والدم وما يخرج من
 باب الإسفل، حيث يهوى سبب فتدوم عفو كالتول، وهذا قسم رابع، فتمت أقسام دفع النقض. وما خرج من
 دفع النقض شرع في إعادته الواردة على أربعة المذكورة

[أنواع المعارضة]

أما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة.

النوع الأول

النوع الثاني

[القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما فب العلة حكماً والحكم علة؛ وهو مأخوذ من قلب الإثبات، وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم، مثل فوجهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبتهم كالمسلمين. قلنا: المسلمون إنما تجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرحم ثيبتهم،

المعارضة وهي إقامة الدليل على خلافه، ما جاءه الدليل عليه المحذور، فإن كان هو ذلك الدليل الأول منه فهو النوع الأول، وإلا فهو نوع الثاني، معارضة فيها رخ: من حيث نذر على نفس مدعى التعليل يسمى معارضة، ومن حيث أن دليلاً لم يصح دليلاً له، بل صار دليلاً المحض يسمى مناقضة خلل في الدليل، ولما كان المعارضة أصلاً به والنقض نسبياً، لأن النقض التقصدي لا يرد على الدليل فخر، فثبت معارضة فيها للمناقضة، لا مناقضة فيه. المعارضة

فالقلب أي: هو القلب في اصطلاح الأصول والمناقضة، والقلب تعبير التعليل إلى هيئة مخالفة الحقيقة التي كان عليها، لأن تعبير العلل على إبطالها معنوياً مثلاً على مثال قلب الإثبات

ثبت الإثبات: أي جعل أملاًها أسطفاً وأسفلها أملاًها، فإن الأمة الكوي أصلاً كانت أعلى من الحكم، والحكم لتكون ثمة كان أسفل منها، وعند القلب يصور أعلى العلل أسطفاً وأسفلها أملاً، فكان قلب الإثبات

بالحكم: أن يفعل شيئاً حكماً لأصل علة حكم آخر فيه فخره إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة أصلاً محضاً فلا يفتي هذا النوع كالمسلمين، وبالحاصل أن: عندهم الإسلام بحر شرط للإحصاء، فكما أن: المحضين من المسلمين يرحمون، وغير المحضين يجلدون فكذلك الكفار يجب أن يرحم المحضون منهم ويجلد غيرهم، فحاصل ما جازاه الله لرحم الله بالتعاس على المسلمين، وهو في نواحي حكم شرعي، وعندما قد كان الإسلام شرطاً للإحصاء فالتكثير كلهم غير محضين، فليس عليهم إلا جلد، وكرهم وأثيبتهم فيه سواء، عار مناهم بالثابت

قلنا المسلمون الخ: أي لا نسلم أن المنة علة للرحم في المسلمين، حتى يقال إن جلد يوجب في تيسر الكفار، فبدلاً، لرحم أيضاً بل لأمر بالحكم، وهو أن يرحم علة لجدد إثمته في المسلمين، فلما أحصل الإحصاء -

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على
 المعلل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجواب، فإنه كان ظهراً إليك،
 فصار وجهه إليك، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسيرا للأول.
 أي طهر لمرس

[الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرضي، فلا ينادى إلا بتعيين النية

أي شاعراً

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف حكم
 الذي أوجب للمعلل، وهو رحم تهمهم، وفيها معنى الشاقصة حيث فسد دليلهم، بأنه لا يصنع علة.
 شاهداً له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف للمعلل شاهداً حقه بعد أن كان شاهداً له. وهو: أي هذا
 القلب. الجواب: الجواب بالفتح والكسر تولد داء، والجواب إذا قلب يجعل ظاهره باطلاً وباطنه ظاهراً.
 فإنه: الضمور للشك أو للوصف وهذا أرجح. إليك: حيث كان شاهداً لك بحاج منك كسر يقدم لبعاصم
 ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان بجانبه، فإذا قلب بعده، فصار وجهه إليك.
 وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك بمخالفتك من خصمتك، هذا إذا براد من كاف الخطاب
 المعلل، فإن براد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان مرضاً عنك، كسر
 يذهب مرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقيلاً إليك
 وممرضاً عن المعلل، فحينئذ صار شاهداً على للمعلل، فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعى
 الخصم، وفيه متناقضة من حيث أن ثلثه لم يدل على مدعاه، وأهل المناظرة يستمره بالمعارضة بالقلب.
 تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف
 تفسير وتبرير للوصف الأول، لا أنه يعبر له، فاندفع ما يتوقم وروده من أن القلب لا يتحقق إلا بتعليل بالحكم
 بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يثبت بعينه علة، فيكون هذا تعليل الحكم سلة أخرى، فيكون
 معارضة بحجة غير متفصلة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسر للوصف الأول لا تعبر له فاندفع.
 مثاله: أي هذا الروح من القلب. إنه صوم فرضي إلخ: فعملوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا
 الفرضية دليلاً على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فقنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن فدية الية بعد تعينه
 كصوم القضاء، لكنه إنما يتعين بعد انشروع، وهذا يتعين قبل انشروع وقد قلب
 النعمة من وجه آخر، وهو ضعف مثله قولهم: هذه عبادة لا يعضى في فاسدها،
 فوجد أن لا يلزم بالانشروع كالوضوء، فيسأل فيها: لما كان كذلك وجب...

[illegible]

وقد يأتى الضرر العرضى من عدة أسباب : أولاً : إزاحة إبرة الحقن ، وهو من أخطأ من غير التدرج فى التسريح ، وقد
يحدث كسوف ، يفتقد بعد ثقبه بسبب التسريح ، فكيف إذا جرد العضل بعد ثقبه العميق لا يحتاج إلى حقن آخر
فذلكما جرد العضل بعد ثقبه من إبرة الحقن (لا يحتاج إلى حقن آخر) ، وهو يعين للعدو وصف الطريقة كما
تجدونها فى حيث تبال عنه للعلماء وما عثرنا فى الكتب ، وقبلنا هذا الوصف ، نخصي لا يحتاج إلى حقن آخر بعد
تجاهلنا ، وفى هذا التصريح إبرة الحقن ، ويجب على القارئ والمستمع

ويجوز أيضا سجن الوحداء المذكورين، وبمقتضى ذلك تشويه قوالبهم التي صعدت لتتألف في حق السواقي
حتى لا يمتد بالشرع ولا يفتقر إلى أساسها عندكم. عبارة **لا يفتقر إلى** الخ، أي إذا وجدت نظاما يعجز عن إمداد
من المصطفى لأعجب الإمامين، وهذا بدوره الحق بأنه غيب بالشرع، أي بالحق، عن وجه الاستدلال.

مكتشف وفي نسخة "فداها" كالتوسيم، فأصبح - الشعبي - بكاء جهر، على عدم الزوم في الزوال عدم الإبقاء في العبد، وأما على التوسيم، حيث لا ينقص في فداها مثلاً، كما أن الجود، لا يتم - شذو - عدم الإبقاء في العبد فكذا التوسيم لا يحل - شذو - عدم الإبقاء في العبد، لما كان كذلك، فهي لا كانت هذا التوسيم في فداها، حيث كالمجود، حيث وكفى في فداها.

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأن
 هذا نوع من القياس
 لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة، ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء
 لا ينظر في الألفاظ
 يختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد، وذلك مبطل للقياس.

[المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخالصة فتوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العادة الثالثة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث
 لا يلزم الوضوء بماء والوضوء كان عندكم أصلاً ومقبساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في
 الفرع وهو سواقل، والاستواء في السواقل لا يمكن أن يكون بعدم الضرر، إذ السواقل بالنذر تلزم بالإجماع، ويجب
 أن يجب بالشروع أيضاً لتحقيق الاستواء فيهما. فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي يوجب عدم الضرر وهو
 عدم الإضرار في الفساد جعلناه حلة للاستواء ويلزم منه الضرر بالشروع، فكأن قلنا من هذا الوجه.

من وجوه القلب: من وجهين، أحدهما ما بيّه انصاف قومه. لأن إلخ. والثاني ما بيّه للصف في هذا القول:
 ولأن إلخ. بحكم آخر: أي لما جاء لمسايل بحكم آخر وهو تنصيص، وهو ليس غناقض للحكم الأول وهو عدم
 لزوم التوافق بالشروع، لأن استدلالنا بغير التنصيص يكون إثباتاً متناقضاً للمنع. المناقضة: التي هي شرط لصحة
 القلب. والاستواء: الذي شبه الخصم بالعادة المذكورة. يختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في
 الأصل أي للوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كذا لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضاً، على هذا الاستواء
 مقصور، وفي الفرع أي السواقل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد: فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام
 وذلك: أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً للقياس، أي جبن المعارضة بالقلب؛ لأن من
 شروط تقيس أن يتفق الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو جهة منفردة بالاستواء الذي
 في الأصل متضمنة للاستواء الذي أكتفه الغرض في الفرع؛ إذ في الأول مقصور وفي الثاني ثبوت، وأن يشاؤك
 أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للاختلاف، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستواءين في
 معنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخالصة: عن معنى المناقضة، وأهل المناقضة
 يستوفون بالمعارضة بالغير. حكم الفرع: بأن يقول المعارض: لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذي أثبت في =

[المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة الأصل، وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساد له لو أفاد تعديته؛ لأنه لا اتصال له بموضع الصراع إلا من حيث أنه يتقدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم،

= المقصود، ولما ختمت أقسام، كننا مذكورة بالتفصيل في الطولات. وما أعرض المصنف عن ذكرها فحاسب لنا الإحرام. صحيح: لما فيه من إثبات حكم مختلف للحكم الأورد بإثبات علة أخرى في ذلك أجل عينه، مثله ما إذا قال الشافعي بك، إن المسح ركن في فوضوه فيمن ثلثه كأنفس: فنقول في المعارضة: المسح في الرأس مسح، فلا يسر ثلثه كجميع الخلف، فحين الركنية علة للثبوت، وقام على غسل الأعضاء المتروكة، ونحن أثبت حكمها مخالفاً لما ثبت الشافعي بك، وهو عدم ثلثه انسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسمنا على الخلف، فكان لا يسر للثبوت فيه لا يسر في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم ثلثه موجود فيها.

الأصل: أي المقيس عليه، ونثبت بالمعارضة بأن يقدم: عندي دليل يدل على أن العلة في المقص عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في الطولات. مثاله: ما إذا علمنا في مع الحديث بأنه مورده قول محمد فلا يجوز معه مفاضلاً كالذهب والفضة، فبما مضى الشافعي بك، بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما نحن، وهو نحو الفدر مع انجس بل هي الثمنية، وتلك لا توجد في الحديد.

باطل: لأنه لا خلاف بما أن ثبت انعاض في مقابلة علة المستدل به متعدي، كما إذا علمنا في حرم بيع المحصر بالجنس مفاضلاً بالكيل والجنس، كاختطه والشعر فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الافتقار والادعاء، وهي متشعبة توجد في هو اختطه وشعر كالأرز والسنن، ويقول: تلك العلة لا توجد في المحصر، فلا يحرم بيع مفاضلاً، أو علة غير متعدي كما أثبت الشافعي بك في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعدي لا توجد إلا في الذهب، والفضة، فعلى الثاني لا يبرح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه: إذ حكم التعليل المتعدي كد مسافراً، فإذا أثبت علة غير متعدي يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول الصلبي أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" ونحن وجه الفساد بقوله: لأنه لا اتصال بينه، والخاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالمنازع فيه إلا لما فيه عدم تلك العلة به، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بتعليل شئ، فعدم فساده تلك العلة ينفي علة أخرى وهي تكفي، ولما كان للمعارضة في علة استثنى فاسداً عند الأكثر بين فاعلم بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بهذه القاعدة فقال: وكل كلام بالم

فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجح البعض على البعض بقوة فيه، وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة.

فيه: أي المعارضة، وضع المذكر باعتبار المصدر. الترجيح: أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تدفع المعارضة، فإذا أتى المستدل بالترجح تدفع المعارضة السائل وبثبت دعوى المشتك بلا مرة، فإن لم يأت به صار مقطوعاً، وللسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فضل الحج، فإن قيل: فضل أحد المثلين على الآخر رجحان وليس ترجيح كما لا يخفى، وكيف يصح تفسير ترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. نقول: برحبه الكلام على وجهين، الأول على حذف الناصب من فضل أحد المثلين فتغير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر، والثاني أفراد من الترجيح الرجحان، فتغير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة الحج، ومعنى قوله: "وصفاً" أن لا يكون ذلك الشيء، الذي يقع به الترجيح دلالة مستقلة عن معنى في الدليل.

مقياس آخر: ثالث يؤيده، فإنه يكون حيث في جانب قاسي وإي جانب آخر ناسبان، كما لا يترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين، لأن مناز الترجيح على وصف رائد حتى يترجح شهادة حائل على شهادة قاسن لا على زيادة مستقلة، فلو ترجح قياسي بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قوياً والآخر ضعيفاً لم يحط بترجح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لا يترجح على أنه باية ثالثة تؤيدها، وكذلك الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بما يثبت ثالث يؤيده. بقوة فيه: فيكون الاستحسان الصحيح للأثر عقداً على التماس السبيل العاشر (الآخر)، والكذب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني، والحديث المشهور مقدماً على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لا يترجح الحج، فإن خرج رجل رجلاً رجلاً واحدة صالحة للقتل معاً، وشره آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدنيا على عفتها سواء، ولا يترجح صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن يجعل دية كاملة أو زائدة على دية؛ لأن كل جراحة من جراحاته على ثمانية تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحد، فلم يكن وصفاً فلا يقع هذا الترجيح. نعم لو كانت جراحة أحداهما

[أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به الترجيح أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر معنى في الحجة، فمهما قوي كان أولى تفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس،
والترجح بقوة ثباته على
أي ثباته في نفسه

■ أفرد من الأثر بنسب الموت إليه، ما قطع واحد به رجل والأثر جزؤه، فكان القائل هو المجاز؛ إذ لا يتصور إلغاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصح الترجيح
ف: اعلم أن عندك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أن لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لا يعارض إلا دليلاً واحداً من جنسه، فيسقط ذلك المعارضة، فيبقى الدليل الآخر سائلاً عن المعارضة، فيصح به الترجيح، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عارضته دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فترجح على الأثر ملازمة، ودليل القوي الأول هو أن الشيء إما يقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما ترى في المحسوسات، وهذا لأن الوصف لا يتقوم بنفسه، فلا يوجد إلا تبعاً لغيره، فيقوى به انضمام مثله إليه كما ترى في الوصف، أما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حيز يقوى به العز، فيكون كل واحد معارضاً للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيستلزم الأكل من غيره.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتد في مقابلة النص، مكان غلبة الوصف للنص الذي يوافقه وتاماً به، فيصلح مرجحاً، وقال الآخرون: لا يصح، وهذا هو الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتد في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف، والترجح إنما يقع بما كما علمت آنفاً، الترجيح: أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.
معنى في الحجة: أي أمر مستقل بنفسه لا يوجد تبعاً لغيره. وصف الحجة: وصف الحجة هو الأثر، فلما قوي حمل في مفضل وربادة، وهي القوة، في معارضة القياس؛ فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى برجح* على القياس وإن كان مؤثراً، وكذا حكمه.

* يرحح: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجعاً على المثال؛ لأن أثر قوي، يقال: إننا لا نسلم الاختلاف بعدائه بالربادة والنفسان، فليس لها أنواع متفارقة بعضها قوي، بعضها أضعف، ولها أثر مضبوط لا يتعدى، وهو الاحتجاب عن الكبار وعدم الإصرار على الصغار.

الحكم المشهود به، كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح؛ لأنه أثبت في دلالة التخصيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون التكرار، فإما أثر المسح في التخصيف فلازم في كل ما لا يغفل تظهيراً كالنيم ونحوه. والترجيح بكثرة الأصول؛ لأن كثرة الأصول وزيادة لزوم الحكم معه،
لذلك

الحكم المشهود به، بأن يكون وسد أحد القياسين أثره منحك المتعلق به من وصف النفس الآخر. به مسح: فلا يراد تكراره، والحكم المشهود به هو عدم تكرار المسح، وإذ المسح، فهذا الوصف لزوم. هذا الحكم أثبت في رياته تأثير كالنيم ونحوه. والاصل أن أصحاب الشافعي قد يقولون: نحن نكرار مسح الرأس، وعدم لاسن جعل أصحابنا تعمي يوجب عنه التكرار في كنية، ونحن سمعنا حلة عنه التكرار الذي هو التخصيف المسح، ونحن نقول: هو وصيكم به تركه ليس بأثره لهذا الحكم، وهو التكرار؛ لأن هذا الوصف عنه يشمل أركان الوضوء والصلاة وغيرها، وهي لا توجد سبب التكرار في غير الوضوء، من من نصبه للركن في الصلاة إقامه بالإكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار النيم والركوع والسجود للإكمال. وأما التسعة فتكرارها ليس من باب استحسان من كل سبعة ركن عليها حتى لا تهمر الصلاة، ترى في النيم ومسح الخف واجترار قصار وصف مسح لزوم منحك المذكور. واختر: قوله في كل ما لا يغفل تظهيراً من الاستدعاء هو أنه، فإن مسح شرع فيه التكرار إذا زيادة الحاجة بتكرار مسح المحارة، يقول:

بكثرة الأصول: إذ يشهد واحد، الوضوء من واحد وللآخر أصلاً، أو أصول توصف المسح في مسالك أثبتت، فيه شاهد يصححه أصول ثلاثة، مثل مسح الخف وحيدة والركبة، ولم يشهد بوصف الخصب وهو تركية بلا أصل واحد وهو العسل، فحيث يترشح وسعنا عليه، والمرد بالأصل نقب عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح.

معه، أي مع الوصف: لأن الحاجة هي الوصف لا الأصل المستند معه، لكن كثرة الأمون نوبت زيادة تأكيد واروم الحكم، فثبت لزوم من بعده غيره، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدثها قوة في نفس الوصف، فذلك صلحت الترجيح. ولأن بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي بك: إن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بحسوبة كثرة البراهين في الخبر، والخبر لا ترجح بكثرة البراهين على ما مر، فكذا هذا، أو لأنه من جنس الترجيح بكثرة اللغة، إذ شهادة كل أصل بحسوبة شهادة كل لغة معبودة، فيكون هذا من قبل كثرة الأدلة لقياسية أو كثرة وجه الشبهة التي، فإن هذه كلها لا تصلح للترجيح. =

والترجيح بالعدم عند عدمه، وهو أضعف من وجوده ^{أي منه حكم} ^{أي منه حكم} ترجيحاً؛ لأنَّ العدم لا يتعلق به حكم. لكن الحكم إذا تعلق بوصف لم يعدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

— هذا وهو الإجماع الثلاثة ترجيح إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف، ولكن تعدد اختلاف الجهات. فإما الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وإما الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأوصاف. فنفكر في هذا المقام فيه من مزال الأقدام.

عند عدمه أي عدم الوصف يسمى هذا بالعكس، والعكس أي يوجد الحكم عند عدم الوصف، ولكن تعدد اختلاف الجهات. فإما الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وإما الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأوصاف. فنفكر في هذا المقام فيه من مزال الأقدام.

عند عدمه أي عدم الوصف يسمى هذا بالعكس، والعكس أي يوجد الحكم عند عدم الوصف، ولكن تعدد اختلاف الجهات. فإما الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وإما الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأوصاف. فنفكر في هذا المقام فيه من مزال الأقدام.

عند عدمه أي عدم الوصف يسمى هذا بالعكس، والعكس أي يوجد الحكم عند عدم الوصف، ولكن تعدد اختلاف الجهات. فإما الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وإما الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأوصاف. فنفكر في هذا المقام فيه من مزال الأقدام.

لأنَّ العدم لا يتعلق به إجماع، لأنَّ العدم ليس بشيء، فكيف يتعلق به الترجيح؟ فهذا هو المقام الثالث من الأقسام الثلاثة كذا رأينا عليه، فإما بعض المتأخرين: لا يعرفون أنَّ العدم لا يتعلق به شيء، فلا بد من عدمه العلة عدم الحكم، إلا وجوده كما ليس بشيء. والترجيح، إنما يحصل بأمر وجودي، فعدم نفسه هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم" لأنَّ الوصف الذي يوجد الحكم منه وجوده وعدمه، فإما العدم أو وجوده وصفاً من الذي لا يعدم الحكم عن عدمه، والترجيح إنما يحصل بحقيقة ونسب المعنى إلى الاختصاص يستعان من عدم الحكم عند عدمه إن كان إجماعه بحسب الظاهر إلى العدم، ولهذا يفسد هذا المقام.

ف. ونعلم أنه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج إلى ترجيح أخذت به من وجود الترجيح، بأن يكون مكان من التعارض ترجيح من وجه وهو أنَّ التعارض بين الترجحين على ثلاثة أقسام: وأنه ينبغي من أن يقع كل واحد من الترجحين معنى إجماع إلى ثلاثة أو إلى الحلق، أو أمارة، معنى راسع إلى الذات والأمارة معنى راسع إلى الخلق، ففي القسمين الأولين أي التعارض بين الترجحين معنى راسع إلى الذات، والتعارض بين الترجحين معنى راسع إلى الخلق، حلت الترجيح بقوة المعاني إن أمكن، وإلا ففي التعارض وتعلق الشبهة، وفي القسم الثالث أي التعارض بين الترجحين أمارة، معنى راسع إلى الذات والأمارة، كذا الترجيح بحسب معنى راسع إلى الذات أو، وأما من الترجيح الذي بحسب معنى راسع إلى الخلق، وإليه أشار المصنف بقوله: وإما تعارض إجماع.

[حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض صريحا ترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها، واتبع لا يصلح مبطلا للأصل، وعلى هذا قلت في صوم رمضان: ^{أي من حيث هو} إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق بالعزيمة، فإذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة؛ لأنه من باب الوجود، ^{أي الكثرة}.....

صريحا ترجيح: بأن يكون لكل واحد من القواعد العارضة ترجيح، فأخذ الرجحان بحسب معنى في الذات ولاخر بحسب معنى في الحال فحينئذ كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال. بالحال. واحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الثاني أحق من الترجيح بحسب الوصف العارض. مبطلا للأصل: من حيث هو أصل. أقول: قد ظهر: بأن المصدر من قوله: بأن الحال إلى ترجيح الذات على الوصف. ولا كلام فيه. وإنما الكلام في وصفين أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارض كما يدل عليه سياق الكلام. فالأولى أن يقال: إن وصف العارض قد يتعلق عن ذات ويوجد الذات غيره، والوصف الذاتي لا يملك فلا يوجد الذات غيره، وترجح الوصف الذي لا يوجد الذات بدونه ولا يملك عنه على الوصف الذي يتعلق بوجوده ذات بدونه ظاهر وعلى هذا: الأصل وهو أن ترجيح بالوصف الذاتي أول من يوصف العارض. ولكن واحد يوجد عندية شرعية حيث لا يتجزأ. بالعزيمة: أي العبد، والمراد أنه: فإن الصوم لا يباح بل هو الب. فعارضا: أي اعتداء، فلما أن بعينه الفكر وبما أن يصح أنكر. فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالخاصي به، رشح العائد على الصحيح بوصف العادة، فإن وصف يومك فضلا: حيث لم توجد عدم اليقظة، والعبادة وصف عارضي للإسالة المروءة؛ لأن الإسالة بحسب الذات ليس حادفاً من صير عادة تجعل الله تعالى. وهو أمر خارج عن الإسالة. وقد قلنا: ترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضي. فرجحنا الصحيح الذي وجد فيه لية بالكثرة. أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع اليقظة في أكثر النهار؛ حيث يولى عمل انتصاف النهار؛ والترجح بالكثرة: ترجيح وصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف فهو. رشح: بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثرة يقوم بحسب أجزائه فتكون وصفاً ذاتياً؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجودي، هو وصف ذاتي يقوم بالكثرة بحسب أجزائه ويمكن التوجيه به أنه أمر وهو أن يرجع التفسير في قوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالأمرى ورشح: وهو الصحيح بالكثرة، لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض منسب له المعلوم في مقالة الوصف الذاتي، فبصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، وبإ هنا نوجب أنه لا تذكره لغير المقام.

ولم نرجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه تر جميع بمعنى في الحال.
في جميع العبادات بالعادة

[ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان:

الأحكام المشروعة وما يتعلق به الأحكام المشروعة، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة، فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل.
أي هذه الجملة سواء هذه الجملة أي إلى حدس

باب العبادات: ولعل لا مرجح للفساد بالعادة هنا كما مرجح خات القياس في باب سائر العبادات لاحتداد، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة مرجح جهة الفساد احتياطاً لفقاً، فالتداعي به في الصوم أيضاً مرجح الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجح هنا جانب الفساد لأنه ترجيح بمعنى في الحان أي يوجب عارضاً إذا إعادة في الصوم شر مازوسي كما مر أعلاً، فتعكر في هذا المقام فإنه من مران لأفكلم.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول، علىذهب مختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ النصف من ذات الأدلة التي هي ثبوت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما يخ

من ذكرها: قوله: «لأنني مر ذكرها سابقاً على باب قياسي» يخبر أن القياس لا يثبت شيئاً لأنه معبر لا مستند، فالقول: الأدلة الثلاثة أعني الذكاف ولسة وإجماع الأمة يثبت شيئاً: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الأحكام المشروعة. الأحكام المشروعة: أي التكليفية كدخل والحرمة وفنذر والكراهة، وسائر تلك المباحث إنشاء الله تعالى.

وما يتعلق به (الخ): وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالنسبة والشرطية، فإنه بحث النصف في القسم الثاني عن النسب والعلة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلف، وهذا ذلك بحث المحكوم عنه، وهو المكلف كما سيجوز النصف في فصول العلف والأهلية والأمر والعترضة عليها، وتلك الأمور من حوزو المكلف التي يحتل عليها في هذا القسم، ووجهه لطيف أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلف من الواجب والفرعية والحرمة والكراهة) يحتاج إلى إيجاب وهو الله تعالى، لا العمل وبإل المحكوم عيه وهو المكلف، وبإل المحكوم به وهو فعل المكلف، ولما كان رد أن القياس للأحكام وما ينشأ عنه الأحكام لما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم الحق البحث عن هذه الجملة بالقياس بحث كأي المصنف ١٤، البحث بعد القياس دفعه بخرو؛ وإنما يصح الخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما ينشأ عنه. الأحكام: بهذا الباب أي بباب القياس، حيث هي ما بعد القياس. بعد إحكام (الخ): بيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المأثرة والظروية وبين العلة المأثرات والظروية، وإجمال أن البحث من هذه الجملة ثمة لبحث «قياس» لأن القياس لغة بمعنى حكم معلوم بآثار مسببه =

[أنواع الأحكام المشروعة]

أما الأحكام فالأصناف أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما
اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب، كحدِّ القذف ^{طريق القذف}، وما اجتمع فيه وحق
العباد فيه غالب، كالقصاص ^{أو القتل}.

وهو شرطه أن يكون معلوماً، لا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الحصة، فقد أوردت تحت من هذا العلم بعد
القياس كما أوردت هنا تحت شروط القياس وحكمه، والعلّة المنزلة والبلدية والمعارضة والمصلحة، فلا يقال:
لما كانت معرفة هذه الحصة وسيله إلى القياس، وكان ينبغي أن يذمها علم القياس كما تقدم الرسول على
الاعتناء: لأن قولاً: القياس محض من صحيح الشريعة، فربما أن يذم عن هذه البحث، ويحق ما يطرح للاختلاف،
والأصل في هذا: هذه الحصة نسبة لبحث القياس، فالذوق هذا المبدأ، لأن السمة إما يذكر بعد ما هي نسبة له، وإن
كانت معرفة السمة وسيلة إليه، فاعلمهم.

أما الأحكام: وإذا ما مضى حكم الحكم به أي جعل المكلف، والحكم يحوي أحوالاً إما هي الإيجاب، وإما هي
وإما هي، والنسبة هي أثر الاختلاف هو كونه من والمحرم، وهذا التصور إنما هو جعل المكلف لا يحد القياس
كما لا يحد عن تعاقب، حقوق الله الخ وهو ما يطلب وإزالة لحالات الله تعالى من جهة الاعتدال بآراء
بلا رجاها بآراء القدر، وإزالة ما يعلو به يقع العام كتخصص النكحة، فإن هذه عام لعدم ما تأخذهم إلاها خلقه،
والمحرمة لما تعلّق بها عموم البيع من سلامة الأسباب، وهذه النسبة من هذه سبب نزاع الرأى، والارتفاع
المعروف فيما بينهم كما يشاهد في زماننا من محرومة الصغار، فذهب هذا وهذا نوع إلى ما سبب إلى الله
لنعم حطوط وعموم بنعمه وتخصصه به تعالى، وهذه النوع ينضم بشيء، فاجبور أن يكون شيء، فحقاً له هذا المرحه
ولا حاجة للتحليل، لأن لكل سواء في ذلك.

وحقوق العباد: وهو ما تعلّق به مصلحة مخالفة لمحرمة ما، فعلى، وقد يقع بدافع بدافع المأثرت
كحدِّ القذف، فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه حرام لما فيه الله تعالى من حيث حرمة العفيف الصالح،
وحيث العبد من حيث ذوقه، به عار القصور، ويمكن حق الله تعالى فيه محاب حيث لا تخزي الإثبات والمصير فيه،
وبعد للتأمل في فهم حق العبد، ذلك فيه يعجز عن الإثبات والمصير فيه.

كالتقصاض: فمن الله فيه عاقبة العدل على التمثال والفساد، وحق الله فيه وهو في الحيازة عن نفسه، ولكن على التام
به عاقبة حيث تخزي الإثبات والمصير فيه، ويجوز الاعتراض عنه بالكل.

[أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها،
وعقوبات كاملة كالحُدود، وعقوبات فاصرة: ونسبها أجزية. وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل. وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات.
وعادة فيها معنى المؤونة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهي صدقة
القطر،

عبادات خالصة لا تطلبها معنى العنوية والنسب. كالإيمان: وهو أصل العبادات حيث لا يصح عداوة بموته.
والصلاة: وهي بعد الإيمان أفضل العبادات. وإذا قيل: إذا عمداً «المن» ومن تركها متعمداً فقد كفر.
والزكاة: فهي بمعنى نعمة الله شكره. ونحوها: كالجهد ونسبوه والحج.
كالحُدود: فالحدود كلمة في البحر حيث لا يندرس معه عائلاً أجزية. وأجاء قد يطلق عن العنوية كما في
قوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْهَا قُتْلُهُمْ» وقد يطلق على الثواب كما في قوله تعالى: «إِذَا كُنْتُمْ يَتْلُونَ كِتَابَ
النَّبِيِّ» فمقصود معنى العقوبة تنفي بالبراءة من التفرق بين الأكل والقاصر بالقتل. فلا الحرام
الأكل فيه هو القتل، وحرام الثواب قاصر منه، وهذا بيت بالنسبة الخطأ، وهو كمالاً لم يست. هـ
كالتقصير، وهي الكفارات. فإن فيه معنى إعادة من حيث يتأذى كما هو غرض عداوة كالتصوم والصدقة
والإعتاق والإعتاق، ولا غرض من هو ليس بأهل لعبادة كالنكاح، وجها معنى العنوية، لأنها لم تحب إلا
أجزية على أعمال محرمة صدرت عن قصد، ولم تحب ابتداءً كسائر العبادات. ولذلك سميت كفارات، لأنها
سكّرات الذنوب، ولكن جهة لعبادة غالبة فيها عندما إلا في كفارة الظهور، لأنه يسكن من ثوب وورع.

معنى المؤونة: أي نعمة، والقتل، وهي مؤنة من نأنت نأمت أماتهم إذا احتجبوا من قتلهم، وقيل: هي
مفعلة من الأول بمعنى المخرج والحد، لأنه نقل عن الإنسان أو من العجز وهو التعب والشفقة، وألحس هو
الأول، كذا في العرب والصحاح. كمال الأهلية: وهو الغنى وجامع يقرأ إلى معنى المؤونة لأن كمال الأهلية
إنما يشترط لما هو عادة محبة. صدقة القطر: محبة العبادات فيها هي مؤنة بلهفة للصيام عن اللغو والرفث،
ولهذا سميت في الشرع صدقة، ويشترط البذل في أدائها حيث لا يصح بدون البذل كسائر العبادات، ويجب صحتها

ومؤونة فيها معنى القربة وهو العشر، ولهذا لا يبدأ على الكافر. وجاز البقاء عليه عند محمد ^{عليه السلام}، ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ولذلك لا يبدأ على المسلم وجاز البقاء عنده، وحق قائم بنفسه ^{لغيره} وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حق ^{لغيره} ووجب لله تعالى ثابته بنفسه بقاءً على أن جهاد حقه، فصار المصايب به له كله، لكنه أوجب أربعة أخصاسه للغائبين ^{منه}،

١- إلى مصارف الصدقات، وهو جرد على الإحسان بسبب رضى الغير، ويكون لأمر فيه سبباً يدل على أنه وجه معنى المؤونة كاعتقه، ولكن لما كان معنى لعداة فيها حالاً قالوا: عدوة فيها معنى المؤونة، ولهذا لا يجب على النصارى والمجوس عند محمد كسائر المصايب.

وهو العشر فإنه لا يعمد مؤونه الأرض التي به جهاد إذ لو مدحه لأحاص الأرض عنه السلطان، ولكن فيه معنى العدة حيث لا عهد، إلا على أسلمه، ويصرف في مصارف، إلا كذا لأن الأجر قبل، والعماء وحب النعم، فكان معنى مؤونه فيه أصلاً ومعنى العدة تعاد. ولهذا: أي سبب أن فيه معنى لفظة على الكافر. كما لا يبدؤن سائر العدة؛ لأنه ليس بأمر للعداة، البقاء عليه بأن ذلك التعدي أولاً يشترط تعزيرهم على العشر كما كان عند محمد، لعدم المعنى المؤونة، فإن الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإن في نفسه مؤونه للأرض التي به جهاد، حتى لو مدحه لاسرّد السلطان به الأرض، ويعطىها الآخر، ولكن فيه معنى العقوبة، على المسلم إلى المسلم بين أهل اللغو والدل في العدة، ولكن ما كان معنى المؤونه بها أصلاً والمسلم أهل للمؤونة حال المدحه عنه البقاء عنه حتى لو اشتد، مسم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أجرة خراجية يؤخذ لخراج به دونها، وأما رواية لعلي المؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يعلق دونه شيئاً معه حتى يحس عليه أدلاد بل استغنى الله تعالى لأحد عنه، ويؤلى لسلطان الذي هو حلقه في الأرض تحده ومسته. ووجب لله أن لا تعالى لا أحد له ثابته بنفسه أي حال كونه ذلك، مع أن الأمر غير معتق بجهة المكلف. فلهذا: فإنه يعزل نفسه، وفيه نعم للعالم المصايب به أي المصايب بالجهاد وهو مال نفسه له حقة منه، نعم استغنى به، ومنه: فإنه يعزل نفسه، ولا حق لغيره في ما جعل لخواصه.

فلم يكن حقاً لزوم أدائه طاعة له بل هو حق استيفائه لنفسه، فتولى الماسطران أخذَه
 وقسمته، وهذا يجوزُ صرفه إلى من استحق أربعة الأجزاء من الغنائم بخلاف
 الزكاة والصدقات، وحتى لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من الأوساخ،
 وأما حقوق العباد فإنها أكثر من أن نحصي. وأما القسم الثاني فأربعة: السبب والعلة
 والشرط والعلامة.

[تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب . . .
 مبرهن

وهذا: أي لأن العبد، في الجهد حتى مات، يعبء ولم يجز عبثاً بطريق طاعة من الغنائم جزء من غنائم
 من يحتاج يجوز صرف بعضه إليه، وكذا يجوز صرفه إلى أمثالهم وأتباعهم، فهو كان الحرس معاً ثم نسب حصة
 إلى كل أدلاء واحداً على الغنائم طريق الطعة مثل الزكاة لم يجز صرفه إليهم، كما لا يجوز صرف الزكاة إلى
 من أذاها وإن اضطر، وإليه أشار قول: "العلاف لوزكاة" تمت لا يجوز صرفها إلى من أذاها وقد اضطر
 وسئل لبي هاشم الخ عطفه، على قوله: "مبرهن"، فإن الحرس إذا سار هذا الحقيق سقائات نفسه في بصر من
 أوجب الحرس مثل الزكاة فجوز لبي هاشم؛ ولأنه يجوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت يفرق الله تعالى بين حقوق
 العباد الخاصة ثم عامة أكثر من أن نحصي، نحو ضمان الدابة ودين الفلح، أو المصنوع وملاك البيع والمض
 وسلك الطلاق والكنح وغير ذلك، فلما مر من بين انقسام لأول وهو الأحكام شرع في تقسيم الثاني وهو ما
 يتعلق بالأحكام فأربعة إلى: ووجه الفصل أن المتعلق كان داهلاً في الشرع فهو رأس، وإلا فإن كان مؤثراً
 فيه فعلق، وإلا فإن كان مؤثلاً فيه في الحدة فحسب، وإلا فإن كان نوقف الشيء عليه فشرط وإلا فهو سلامة.
 وما كان الركن دائماً في الشيء، وهو هذا الحكم، ما يعتد في شيعته لأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، وبسبب
 في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود، ولا تحكي الطريق سبباً لأنه يترجل به إلى المقصود في اصطلاح
 الأصوليين ما شبه المصنف بقوله: أن السبب إلى

إلى الحكم أي مفضي إلى الحكم في الحقيقة، واحترازه عن العلامة، فإنها لا تقتضي إلى الحكم بل هي دالة عليه،
 وعن سبب محاذي؛ فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم، كالسبب، لأنه فيه سبب مجازي للحكمة. وجواب أي وجوب
 الحكم، وحرر هذا القيد عن العلة، لأن الحكم بضاف وحرره إلى لعمري لعمري ما يترأف

ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلة لكن يتحلل بينه وبين الحكم عنة لاضفاف
 إلى السبب، وذلك مثل دلالة السارق على مال يمسك ليعرفه، فإن أضيفت إلى
 السبب صار السبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة؛ وسوقياً هو سبب

ولا وجود أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحتمل هذا التقيد من التمهيد.
 معاني العلة: موجه من الوجود، أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا غير واسطة، إذ لو
 كان كذلك لم يكن سبب حقيقياً بل سبباً شبهة لأنه أوسط في معنى العلة، والحكم في السبب الحقيقي كما
 مر من قوله: "سبب حقيقي"، واحتمل ما عني السبب، وإن كان يفهم أن السبب الحقيقي هو
 الذي لا يتحلل به بين الحكم عنة أصلاً معه بقوله: لكن يتحلل إلى إلخ.

أي السبب، المذكور؛ إذ لو عدا في العلة إلى السبب والحكم مصداق إلى العلة فمكون ذلك السبب علة العلة،
 وبسبب سببه معنى العلة، فمكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احتج من
 العلة والشرط والعلامة كذلك احتج من أسباب الثلاثة. ولما رأى المصنف أن الفرق بين معنى السبب الحقيقي
 وعد محاري من الأقسام ليس متفهم من السبب في ما عني معنى العلة وإن ما ليس كذلك، وحتى اتفق
 سبباً حقيقياً، ولما رأى أن ينبغي أن يحد التصريح بسبب الكفاية وأجزاء ليس بسبب حقيقي ولا ما عني معنى العلة
 فإن هذا ينبغي إلخ أي هذا السبب محاري، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: مع ذلك السارق عني مال، وحل لصرقه، بصرف السارق بذلته، فدلالة صحت
 تصرفه؛ لأنه موصى به من عمر أن يكون موصيه زهراً ولا تأثير في معنى السرقة وبكس تحلل من لداله وبير
 للسرقة علة، وفي فعل السارق المختار. وذلك لعله لا يتصلف إلى الدلالة؛ إذ من دلالة لا يبرأ أن بصرف السارق
 لا محالة من قد لا يبرأ - بوقته - على تركه - والسبب لا يضاف إليه الحكم، فالتصرف لا يتصلف إلى الدلالة،
 فلا يبرأ بذلك دلالة لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة انحراف على معنى فلا يبرأ أنها سبب بل حادثة إلى
 الأمر رول هذا، فإنه لا يحترق الزم الأمر، ومن الصبي إما كان باعتداله من غير الناس، فإن ذلك
 الأمر، فهذا الإزالة خمس فقت، كمنوع إذا كان السارق على توديعه بضمير ذكره تاركاً لمحض المثلث.
 وعلى هذا لا يصر من معنى إلى سلطان صالح في عز، بل معرفة سلطان غير حق، ولكن الحق متنازعاً
 الشقوق بالصلوات حصة الصلوات في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت: العلة المتصلة بين السبب والحكم إلى السبب صار لحسب حكم العلة في صفة الحكم إليه؛ لأن
 الحكم حينئذ مصداق إلى العلة، العلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فمكون سبباً حقيقياً حتى لا يبرأ.
 إليه الحكم. هي: أي كل واحد من السوق والغير.

لما يتنصّب بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة مجازاً، وكذلك تعلّق الطلاق والعاق بالشرط؛ لأن أدنى درجته السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك فظ لا يكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه بمنحصر أن يؤوّل إليه فسمي سبباً مجازاً، وهذا عندنا. ولشأنه في ذلك جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا فاما المجاز شبهة الحقيقة

هذا أي تأمله بوطيها في حالة السبق والعود. لكنه أي كمن واحد من السبق والعود من سبباً معقبات. معنى العلة: لأنه قد خلقت الله من العود والسبق واللف، وهو من الدالة مكنه عداوة إلى العود والبدول؛ أي الدالة في فعلها عود. بخاصة من إذا كانت قد سبق أو فئت، فالدالة لا تصح لأن يضاف إليها الحكم، فإلا أن يضاف إلى علة العلة وهو السبب هنا فمما يرجع إلى مدخله وهو صفة الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزءه، فمما يكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلا يحرم عن الثبات ولا انفاد عليه التفسير وقد انكفرت اليمين بالله تعالى: بأن يؤوّل والله لا أصل له.

وكذلك أن محل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعاقب لطلاق والعاق بالشرط؛ بأن يقول: إن دخلت امرأة مثلاً، أو أتيت حراً، فسكني سبباً مجازاً، لا أنها سبباً حساباً للكفارة والمجرى طريقاً إلى الحكم، وأصله للدرجات أن يكون نسب مع كونه طريقاً شبهة الدالة أن يكون فيه معنى اليمين واليمين سواء كانت بالله أو بغيره ولا للجزاء، في اليمين بغير الله بأنه مانع من الحرام، وبأنه لا يلحق الكفارة ولا الجزاء.

لكنه أي اليمين، وبذلك يصير على تأويل الخلف. يؤوّل إليه إلخ أي أنه بعض من الحكم عند زوال مانع سبباً مجازاً؛ باعتبار مغلوط. إنه انحصار السبب حراً، كما في قوله تعالى: فَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِهَا حَبْلًا فَكَفَىٰ ذَنْبًا. والاحتمال أن تعبير لطلاق والعاق بالشرط قبل افترج المذنب عليه يستلزم مجازاً، والعلاقة أنه يؤوّل إلى النسبية بأن يصير طريقاً لوصول إلى الحكم عند وقوع المذنب عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا بعض إلى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بأن لا يفتق لخلق عليه، والسبب المعنى ينضى إلى الحكم، وإنما اليمين بالله. ثم إذا وجد المعلق عليه نصير نسب لإلزامه على حقيقة خلاف اليمين بالله تعالى، وقد أفرد المفسر بغير اليمين وأنه عن تعلّق لعاقب بالشرط بالشرط.

جعلته أي اليمين بالله تعالى، والتعريف ما هو في معنى اليمين؛ فإما عند الحديث فمما يجب شكه ليس ولا اليمين، وكذا إذا وجد المعلق عليه فمما يجب طهره ليس إلا اتعلقت، وهذا معنى التعلّق، ويكرر لما كان لشرط مانعاً عن ٣

[مسألة التحجير]

حكماً خلافاً لزمفر^١ . ونحن ذلك في مسألة التحجير هل يبطل التعليق؟ فنحننا
 يبطله؛ لأن البعير شرعت للبر، فلم يكن له من أن يصير البر مضموناً بالجزاء. وإذا
 صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر سحاح شبهة الرجوب،

= انعقاد العلة وهذا شأن الحكم إلى وجود الحدث وتعلق عليه، فلما إنه سببه من المصلحة ومن لا يمتد
 سبباً حقيقياً فضلاً أن يكون به معنى العلة، بل علة غير محسوسة حقيقة، وإليه أشد قواه وسد الخ
 حكماً. أي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا في الأجزاء والأيضاً أن يقال: شبهة الحقيقة باعتبار أن
 البعير سواء كانت مائة أو غير الله إنما شرعت لغيره، وإذا كانت البر لغيره فكيف يمكن أن تكون مضمونة
 بالجزاء، فصار مضموناً لغيره وهو كغيره أو الجواز شبهة التبريد في التحجير أي من قواه البر، فحصل للبعض
 شبهة الحقيقة، فكان البعير في سبب حصصي لغيره، والكمية، فافهم.

خلافاً لزمفر^٢ . فلو كان علة محض حال من شبهة الحقيقة، فسد هذا من الإفراد الذي ذهب إليه المشايخ به.
 وبين التعريف الذي قال به زفر^٣ يبطل التعليق، والتحجير تعجيل من قولهم: تأخر يسافر أي تأخر يسافر، وأما
 التعجيل، بصورة ما إذا قال: لا تأخره؛ إن دسبب التأخر فالباطل، فلا تأخر، ثم أطلقها ثلاثاً متكررة أي غير معلقة
 بشرط، فتأخرت بروج آخر ودخل ما أطلقها ثم حكمت بالزوج الأول ثم عدلت أعمار مداما سببه.

يبطله: أي التحجير سبب التعليق لما سبق عندما، فبدون الدرم تعلق عندما لغرض التعليق بالتحجير، وتعلق به
 زفر^٤ لأن هذه قواه: أنت طالق. وهذه لتعلق عند محض ليس له شبهة الحقيقة، بناءً على أنه: فلا يبطل، فعلاً
 موجوداً يقوم به. نعم لا بد من انقضاء عدد نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع التعليق في ملكه، فإذا زال
 انقضى التحجير الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا حكمت بالزوج الأول ووجد المحل ثم عدلت أعمار مداما سبب التعليق موجود
 الشرط، ودليلاً ما به المصنف يتقارن لأن البعير أحق كغيره أي لتحقيق الخلوفاً عليه من العمل أو التردد، فإنه
 حل الحلف كحال سبب في الظرفين، فإذا علف لم يمتح أحد الحالتين، فكانت تحققة بالمعنى.

مضموناً بالجزاء: نعم أنه لو كانت الزلزلة أجزاء في البعير مع الله تعالى؛ كما يرمي الحكماء في البعير بمائة مائة وحل
 أخيراً ما هو المقصود من البعير من أجل واسع، مضموناً بالجزاء: كان سببه شبهة التبريد في التحجير أي قبل
 قواه: أي لا المدة من شبهة التبريد قبل قواه المضمون صار لما ضمن به الخ، وإياها في قوله: "به" صلة
 الصداق، والتضيق يرجع إلى الموصول، والضمير "فإنه" عامل فيسببه واللام في التحال تعين له، والرجوب تعني التبريد، -

* كذا في: القائل صاحب علة التحجير.

كالغصوب مضمون بقيته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة،
 وإذا كان كذلك لم يبق شبهة إلا في محله كالحقيقة لانستغنى عن المحل، فوفاات
 المحل بطل، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة ثلاث وإن عدم المحل
 لأن ذلك الشرط في حكم العلل، فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه.

والعين صرنا صرح به لم (وهو الحراء كالإعتاق والطلاق) لأن لم يستقيم شبهة التوث في حال أي قبل
 فوت امر، فثبت أن العين سب محاري للحزاء وتكفاره، ولكن ليس بسب محض بل لها مشقة بالسب أحققي.
 القبهة وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على العاص، لأنه يمكن أن يرد الغصوب بعينه، ولكن
 للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والدين وتكفاره ها حال قيام العين
 العصرية في مد العاص، ولو لم يكن للقيمة ثبوت يوجه كما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل العاص،
 وهذه الحجة تأكيد لا تبطل. كذلك أي إذا ثبت أن العين سب محاري، ولكن لها شبهة الحقيقة، فكما لا يثبت
 حقيقة الشيء من غير دليل كذلك لا يثبت من شبهة، وهذا لا يثبت شبهة السكاح في غير السكاح. وذلك لأن معنى
 الشبهة قيام الدليل مع تخلف دليل مانع، ونسج ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة السكاح في الرجال.
 محله: أي في محل السب، أو الصغير راجع إلى شبهة. بطل التعليق الذي كان له شبهة أحقية، وحاصل هذا
 الاستدلال أن التعليق وكذا البعير وإن لم يكونا سباً حقيقياً ولكن لما مناهة بالسب حقيقي، ونسب
 المحض ففحصي المحل، فكذلك شبهة، وفي المسألة المذكورة إذا علق الطلاق بذخون نذار ثم طأها ثلاثا تنحيراً
 لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، وافر ما لم يثبت على هذا وقصر على ما إذا علق طلاق المطلقة
 ثلاثاً أو الأجنبي بالملك بأن قال لها: إن مكنتك فأنت صئو. يقع الطلاق بعد السكاح، ومع هذا لم يكن المحل
 موجوداً ابتداءً، فلا يقع الطلاق في المنتزاع فيه أو لوجود المحل فيه انتهاءً فأخبار الأصناف عنه بقوله: بخلاف إلح
 بخلاف تعليق الطلاق إلح لأن العلة لظلالها ما هو للملك له، وهو يستعاد من السكاح، فأشترط الذي علق به
 الطلاق وهو السكاح في قوله: إن مكنتك فأنت طأ. علة العلة لظلالها، فصار في حكم العلة، وصار قوله:
 "إن مكنتك فأنت طأ" بمنزلة قوله: "إن أعففتك فأنت حر"، وتعني أنكحكم بعين العلة يطل حقيقة الإيجاب
 لعدم الاعتناء، فإن قال لعدة "إن أعففتك فأنت حر" كان باطلاً، فالتعريف بما هو في حكم العلة سطل شبهة
 للإيجاب، لذلك أي كون هذا الشرط في حكم العمل السابقة عليه: أي على تحقق الشرط، والشبهة السابقة
 على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط، ووقوع الحراء يقتضي وجود المحل كما مر....

[تعريف العلة وحكمها]

وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح لحنن، والغفل للقصاص.

- نفيها. ويكون ذلك الشرط في حكم الغفل يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم، لأن حكم لا يوجد من العلة كما مر نفيها آخراً، وبطلان الحكم يقتضي عدم محل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله: إن نكحتك فأنت حائز لم يقتضه فهم المحل، وبقي التعيين سابقاً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الإطلاق لا علة، فلهذا زعم بعض علي هذه المسألة حاشد، ونهاش مع الفاروق. ^١ العلة هي في اللغة عند بعض اسم العارض بغيره، وصف المحل خروجه لا عن اختيار كالمرض، فإن الغفل يتغير به من وصف القوة إلى الضعف، وقيل: هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان دافعاً أو صفياً، وسواء أكره في الفعل أو التردد كما يقال: يحيى، ربد علة خروج عمرو. وجوب الحكم إلخ: وأحضر به عن شرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنه ولا يضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداءً أي بلا واسطة، وأحضر به عن السبب والعلة، وبعبارة العلة: لأن الحكم هذه الأمور لا تأتي بلا واسطة. وذلك مثل البيع إلخ: فكل واحد من البيع والنكاح والغفل علة للملك، والمحل والقصاص، وكل واحد ثبت لكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا تعريف شامل للغفل المفروض علة للبيع والنكاح والغفل، أو الغفل لمسطرة بالاحتياط.

فما أعلم أنه اعتدوا في حقيقة العلة ثلاثة أمور: الأول: أن تكون في الشرع موضوعية للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بنحو واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى الله ما بهم من قولنا: خلقه بالرب، وعشق بالشرع، والشافعي أن تكون مؤثرة في إثبات ذلك الحكم، والثاني: أن يثبت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل زمني، واعتبروا بالإعتبار الأول، العلة أحد، والثاني العلة معنى، وبذلك أفضله حكم، فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة فامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة**، وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فاعتدوا لأموار الثلاثة ببعض سمعوا أنفسهم: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكماً، والثاني ما يكون معاً فقط، والثالث ما يكون اسماً ومعنى فقط، والرابع ما يكون حكماً فقط، والخامس ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً، والسادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى، والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

* إيجاب: قال بعض الأصوليين: المراد بتأثير الشيء أن يكون الغفل حاكماً، لأن هذا الحكم ثابت به وهو مشأ بدنه، لقول: لم تد بتأثير الشيء، وما هو اعتبار الشارع إياه حسب نوعه أو حسب التفرقة، في الشيء الآخر.

** راقصة: وإطلاق علة العلة على هذا التقسيم بحسب لا يشترط أن الحار على ما قيل.

[اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانها معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً ^{من العلة} ^{للملك} أصحاً ومعنى لا حكماً. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقدم العلة على العلول بحسب الذات، ويسمى هنا التقدم تقدماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية الثابتة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية والمحققون على أنه مثل لعل العنقبة في اشتراط نقارنة، وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، وإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل لها تقولون الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور لعل السنة، فكنا يجب الاقتران في العلة لشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدلّ المحققون عليه بأنه لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحيث يطل غرض الشارع من وضع العلة للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشارع، والفعل صحيح. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إل الفرق بين العلية والشرعية، فيجوز تأخر الحكم عنها في الشرعية عندهم، وتأخره عن المصنف عن هذا شرح في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشرط الخيار: سواء كان الخيار للبايع أو للمشتري فلهما، كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. أصحاً: لأنه موضوع للملك، والمالك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثر في ثبوت الملك. لا حكماً: لأنه فصل الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضي المدّة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة أصحاً وحكماً ومعنى، وفي نظره لأنه لا يتصور النزاع فيها حينئذ، والخواب أن الخلاف في تخصيص لعل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالفقود والعسوح، كما أفاد صاحب التلويح. وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثله في قوله: مثل البيع للملك والزكاح للحل والقتل للشخص، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً غيراً بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجازة المالك وإسقاط الخيار أو مضي المدّة.

من الأصل، حتى يستحق المشتري بزوائه، وكذلك عقد الإجارة علةً أصحاً ومعنى
 لا حكمها، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة،
 حتى لا يستند حكمه،

من الأصل. يعني ينت حكم للثلاث فليعين المذكورين وقت العمل. المشتري بزوائه: الفصلة والمنفصلة
 كالسكن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب. لأن السبب لا يستند حكمه إلى الأصل.

ف: وأعلم أن مشاةة لعلة بالسبب مبني على ثقل الفرقان بين العلة والحكم، وعدم استند الحكم إلى جبر وجود
 العلة كما إذا قال في شعبان: أجزت لك الفدر من عرة رمضان، فإجارة لا تلت من وقت تشتكلم بل من عرة
 رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيها يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري
 البيع بزوائه، فكانه هلك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند صرح الإسلام بتوابعه فمبني على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترضى الحكم
 إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الحول، فحينئذ وجد ركن للعلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو
 النصاب لم يوجد قبل حلول الحول، فلا يجب الزكاة وترضى الوجوب إلى الحول، فالنصاب باختيار وجود الأصل
 علة بضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر بسبب، وطريق للوصول إلى
 الحكم، ومنه عرف الحكم على واسطة هي الوصف، فكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن
 ما يقضي إلى الحكم لم يكن بهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية
 فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التنويع، فاحفظ هذا المقام فإنه يبعث فيما سيأتي من
 الكلام. أما لأنه وضع له، والحكم بضاف إليه. ومعنى: لأنه مؤثر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل
 لا حكمها: لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فثبتا إلى تمام الأصل، وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح
 أن تكون خلا للملك، فلا يكون عقد الإجارة علة حكماً.

وهذا أي لكون عقد الإجارة علةً بمعنى وأصح تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أثناء الزكاة قبل تمام الحول.
 لا يستند حكمه: وبالحاصل أن عقد الإجارة مثال ثلث لتقسيم الخافض، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق
 هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت
 مستقبل كما إذا قال في شعبان: أجزت لك الفدر من عرة رمضان، يثبت الحكم من عرة رمضان، فهذه الإجارة لما
 لم يثبت من وقت الاعتقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شملت بالسبب التوابع
 تحلّ الزمان بينها وبين الحكم، كما يتخلل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علةً اسمياً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب.

[النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علةً اسمياً؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثراً في حكمه؛ لأن النماء يوجب المضافة بكونه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى ^{وهو الترميز} ^{أي النصاب} حكمه أشبه الأسباب. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحادث به،
لعلة بغير علة

إلى وقت؛ مثل قوله: ثبت طالق فداً، وهذا مثل ذلك له، مهد لإيجاب علة اسمياً لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى تأثيره في ذلك الحكم، لا حكماً لثبوته إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب لتحلل الزمان به وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث كانت الحكم من وقت التكلم من من عد. علقه بوجوب الزكاة هناك أربع.

أما: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوجوب شرعاً، ولذا بضاف الزكاة إليه. المضافة. أي الإحسان إلى الغير، والمعنى إنما يغير بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمضافة التي تنحقق في أداء الزكاة. بصفة أسماء. الذي أقبح حوران حول مقامه، مثل إقامة نسيم مقدم السبعة كما ورد: "٧ زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه: أي حكم مصنف وهو وجوب الزكاة إلى وجود أسماء. وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأن مصنف غير مستقل بنفسه. الأسباب: أنه لو لم تكن الحكم متراخياً إلى ثبوت النصاب عنه من غير متداخلة بالأسباب، ولو كان أسماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سماً محضاً ثم أوضح مشاهد لأسباب بوجهه، فـ ١٥ ما شبه بقوله: ألا ترى، إجماعاً، محادث به: أعني السماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بمحادث أي ثبت بنفس النصاب؛ لأن السماء الحقيقي هو الدر والصل والسمن في الحيوان وريادة الفان في العنقود؛ والحكم هو حوران الحول، لا يتصل بنفس النصاب بل بسوم المسألة وعمل التحار وتغير الأسعار المحادث بصفة تعالى، فلما تراخى الحكم من ما ليس بحدث به تأنك الانفصال بين النصاب وبين حكمه بغير مفصل، وتحقق النتيجة باليسر. أقول: به حدث، إذ لم كان ذلك علة لأوجه نفس السيرة لا شبهة، فلما من بعض انفصال هذا الكلام والكلال الذي الذي هو دليل ثان على ثبوت دليل واحد، بأن يقال تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بمحادث به وهو السماء الذي ليس بحدث مستقل للحكم، لأنه وصف لا يستغل بنفسه، فيكون النصاب علة شيئاً باليسر. =

والى ما هو شبه بالعلل، ولما كان متراحياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلل،
 وكان هذه الشبهة غلباً؛ لأن النصاب أصل. والنماء وصف، ومن حكمه أنه
 لا يظهر وجوب الزكاة في أول الخول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيع. ولما أشبه
 العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التنفيذ
 في تمام أثره في العلة أي وجوب الزكاة

مع لو كان اسم علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً، والثاني ما به بطونه: وإلى ما هو إلخ.
 شبه بالعلل: يعني النماء الذي نراعي فيه الحكم شبه بانعزل وليس به مستقلة كما مر؛ فلما لم يكن علة
 مستقلة كان النصاب شبهاً بالنسب لا سبباً حقيقياً؛ إذ لو كان النماء المتوسط علة حقيقية لكان النصاب سبباً
 حقيقياً كما بدأ في دلالة السارق، ولما كان توهم أن المتوسط من النصاب والحكم هو النماء الذي ليس به
 حقيقة حرفة النصاب بين أن يكون علة بالنسب، أو سبباً شبه العلة؛ لأن المتوسط إذا لم يكن علة حقيقية
 يكون الأول سبباً حقيقياً كما علمت في دلالة السارق؛ وإذا لم يكن المتوسط ما ليس به علة حقيقية ولا شبهها للعلة
 كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس به علة ولكنه شبه العلة فلو أن الأول بين الأمرين للذكرين، فلم
 يقدّم النصاب علة شبه النسب، ولم يقولوا بالعكس؛ مع أنه المصنف يقول: ولا كذلك متراحياً إلخ. العلل: ولو كان
 نماء مستقلاً بنفسه لكان لنصاب سبباً حقيقياً، ولما لم يكن مستقلاً لم يكن النصاب سبباً حقيقياً، فلا محالة أشبه العلل.
 وكان هذه الشبهة إلخ: يعني شبه العلة لنصاب من جهة نفسه، وشبه النسب من جهة توقف الحكم على
 النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترسخ فيها الذي حصل من جهة نفسه على تشبهه للذي حصل من جهة
 وصعب؛ لترسخ الأصل على الترخ، فلما قلنا: النصاب علة شبه النسب لا للعكس. حكمه: أي حكم النصاب
 الذي هو علة شبه النسب. قطعاً: وقوله: "نقصاً" داخل في المعنى، والحاصل أن النصاب لما صار علة شبهة
 بالنسب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لا يمكن القول بوجوب الزكاة في أول الخول بطريق القطع لمعوات وصف
 النماء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لا يعمل بدون الوصف.

من البيع: من البيع نفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط اختيار، ولكن حتى الثالث
 والتعلق بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك، معاً إلى التامع ثبت الحكم من حين انعقد.
 أصلاً: والنماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مر تقريره، ثابتاً من الأصل إلخ: لأن النماء وصف لا يستقل
 بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الخول متصفاً بأنه موثوق كشبهة بقي
 على الأرض بخلافه من أن يكون الموصوف بعد النماء هي بعينها من أول حاشيت. فلما استند النماء إلى النصاب من
 أول الخول استند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الخول.

حتى صَحَّ التعجيل، لكنه يصير زكاةً بعد الحول، وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام اسماً ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة. وهذا أشبه بالعلل من النصاب،

التعجيل: أي تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل نفسه بعد الحول: لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تم الحول وبصاه كامل حاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول شيئاً لذلك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عند، وكونه نامياً ماقول بمسئلة الوصف الآخر من علة ذلك وصف، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنه كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحدث، وقيل الشافعي رحمه الله: لنصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حوله من لحظة لا صَحَّ التعجيل فيه كما لا يصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أحسن أثر للطلبية عن صاحب المال تيسيراً له، فعند إذا أدى قبل تمام الحول وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الأجل، كالقديون إذا أدى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدى زكاة فليس له أن يسترد من الغزو قبل الحول.

علة لتغير الأحكام: التي تتعلق بحاله من تحقق حتى الوارث به وحجر المريض عن الشرع بما زاد على الثلث اسماً؛ لأنه وضع في الشرع لتغير من الإطلاق إلى الحجر. ومعنى: لكونه مؤثراً في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد بن أبي وقاص: "ولا يكس علة حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلخ.

إلا أن حكمه إلخ: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات وإنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كونه موقوفاً على وصف النماء، قلنا تراعى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه للأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراجع حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وصف المريض جميع ماله ونسبه إلى الموهوب كان حكماً له في الحول؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات - وهي مرض الموت - لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، وبسرة منه ما راد على الثالث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا أسد الوصف إلى لو، المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرف بعد الحجر، ولو رء من المرض كان تصرفه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلخ: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب، لأن وصف الاتصال الذي يترأى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الألام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لا يحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف لاتصال أمراً أساسياً لحلوله منه فكان المرض لم يتوقف حكمه على أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا صار عليه للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال ما ذكرناه من وعد بعضهم هذا المثال والمثال الثاني، وهو شراء الغريب مثلاً للعلة التي في حيز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل حيز الإسلام لعدة المشاهدة

[شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علة للعنق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو المثلث،
 فكان علة يشبه السبب كالرومي، وإذا تعنى المحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما
 وجوداً علة حكماً؛ لأن المحكم يضاف إليه لمحضاته عسى الأول بالوجود عنده
 ومعنى: لأنه مؤثر فيه،

= بالنسبة قسمياً آخر سوى الأقسام السبعة: بين تلك العلة وبين علة اسماء ومعنى لا حكماً لعدم من وجد
 لحدوثها في الأشعة السابعة؛ وفي الأول فقط في شراء القريب، وهذا هو الذي فقط في البيع بوجوده.
 فعلى هذا شرع القريب ليس من أمثلة العلة اسماء ومعنى لا حكماً، من هو علة اسماء ومعنى لا حكماً
 وهو المثلث لأن الشرى يوجد الثالث، والمثلث في القريب يوجد العنق اقرباً؛ لأن من ملك داراً لم يجرم غيره منه
 تنق عليه، (الترميمي رقم ١٣٦٥)، فيكون العنق مصافاً إلى ذاته بواسطة، فمن حيث إنه مع العلة فكان علة،
 ومن حيث توجدها معها بواسطة نفس السبب كالرومي فإنه علة للعنق ولكن لا شيء بالنسبة، من حيث إن
 الفعل الرومي إما يتوقف على مواد السبب ومفعول في هذه حتى لا يحد. (المعنى: يجرى للمرض، وما كانت هذه
 التعليلات من مصادرات الرمي كان الرمي علة لا ما تكتسبه للعنق اعظم من العلة. لا ثم يصحح في هذا
 المثال أنه علة اسماء ومعنى لا حكماً كما صرح في غيره وإن أدركه تحت أمثلة هذا القسم، ويعلم من هذا أن علة
 المثال ليس علة اسماء ومعنى لا حكماً، وأن التعصب يحتاج مذهب فخر الإسلام في جعل علة التشايع بالنسبة
 قسمياً آخر، وأوردته بعد العلة اسماء ومعنى لا حكماً. وأما مثل العلة معنى وحكماً لا اسماء فانه المفسر في
 بقوله: وإنما تعلق راجع بوصفين مؤثرين كالقراءة والسد للعنق، وأبرز بقوله: "مؤثرين" بما لا يحد منها
 مؤثراً في الحكم دون الآخر. فإنه جديد، علة هو مؤثر بالآخر شرطاً

لأنه مؤثر فيه. يعني الوصف الأخير من عتين بوصفين مؤثرين علة حكماً بوجود الحكم ذاته، والوصف
 الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لا يضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لأن الحدوث لوصف الأخير
 عسى الأول معيب وجوداً، فحكمه موجود، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير ولم يوجد الأول
 فكان الوصف الأخير وحيداً معيب، وإذا كان وحيداً يضاف اليه، فكان الوصف الأول معديراً، وهو علة
 معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير؛ وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا حكماً ولا حكماً،
 وذلك كالقراءة والمثلث، فإن السد يحد ذاته للعنق ولكن المؤثر هو الوصف الأخير، أيها كان فإن
 كان ذلك أحدهم، لأن الشرى شرطاً فياً محرم، أنه وذلك جديد علة للعنق حكماً بوجوده علة معنى، =

وللأول شبهة العلة، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علة الرضا؛ لأن الرضا النسبة شبهة الفضل، فيثبت بشبهة العلة. والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً لا معنى، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً.

(الرخصة)

[أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب للداعي مقام المدعو.....

= لأنه مؤثر فيه لا اسماء، لأنه ليس بموضوع للعقل بل بموضوع له هو مجموع، والوصف الأول وهو القرامة يكون علة بمعنى قطعه لأنه أيضاً مؤثر فيه كما عرضنا، وإن كان القرامة غير ما اشتق عيدا مجهول السبب لم ادعى أنه مثله لو أخوه، فتكون القرامة علة للعقل حكماً؛ لوجود العقل عنده ومعنى؛ لكونه مؤثراً فيه لا اسماً، لأن ليس بموضوع له، ويكون ذلك حيث علة معنى فقط لكونه مؤثراً كما فرض، لا حكماً لأنه لم يوجد عنه العقل بل إذا دعى القرامة، ولا اسماً لأنه ليس بموضوع له، هذا موضح لطفاً.

وملاو، أي للوصف، الأول من الوصفين نظير شبهة العمل، وليس هو سبب، محض غير مؤثر في المعلوم وبلا لكأن الجزء الآخر هو علة وحده لا مجموعها، وصفي علة الرضا، والوصفان، القدر، والخس، ومجموعهما علة كاملة لرضا العقل لاني هو الرضا حقيقة، حتى لو باع صاع لحصة عدائي الحصة لا يجوز، وحرمة الرضا النسبة يثبت ما حد الوصفين وهو الخس والقدر، حتى لو أسلم الثوب المروي بالثوب الغروي لا يجوز لوجود الخس، ولو أسلم شعراً في حطة لا يجوز أيضاً لوجود القدر، وذلك لأن الرضا النسبة وهو ليس بفضل حقيقة، ولكن له شبهة بفضل من حيث إنه جعلت الأيمان بتفاوت القدر والنسبة، حتى يرد الشئ في البيع سيق، مما لم يكن الرضا النسبة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في نفيه إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وبه شبهة نقص، بشبهة العلة، أي، أحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسماً ومعنى، وحكماً، ولكن واحد منهما، وحده له شبهة العقل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك تضعيف يثبت بالضعيف، اسماً لأنها صاف إليه في الشرع، يقال: انقص رخصة السفر، وحكماً، لأنها ثبت بنسب السفر متصلاً به هي المتسعة دور السفر كما أشار إليه الله تعالى: ﴿لَا يَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ الآية، وكذا قوله تعالى: ﴿لَا يَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ الآية.

لكن السبب، أي سبب الشك، هو السفر غالباً، أقيم مقامها، أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأن الأمر باطل بتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن لوقوف على حقيقتها، فأقام السفر مقامها، لأنه سبب لها في العباد، وهذا شأن لعلة اسماً وحكماً لا معنى، ولما يقع كلام الشيخ، في إقامة الشيء مقام غيره شرح في بيانه وقال: «إقامة الشيء، إلخ»

كما في السفر والمرض، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الخبر عن المحبة
أقيم مقام المحبة في قوله: إن أحببتي فأنت طالق، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في
إباحة الطلاق. لا ريب
ذلك الطهر إلى غيره

[تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به،
وفي لغة العامة

المعظم والمرض فانسرف سب داع إلى المشقة، وما كان الإحلال عليها معتبراً أقيم مقام المشقة، وحسن عند
لغيره أصلاً وحكماً، وكذلك المرض سب داع إلى تنفس، ولزهد المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة
لكن لما كان ذلك أمراً باضاً سقط اعتباره في إضاعة الحكم إليه وأتم المرض مقامه، وصار الحكم متعلقاً به.
الخبر عن المحبة إلخ. فذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكررت في ثقل ولائها الإطلاع عليها عبر
الإطلاع للثال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفواد مثلاً".

فأنت طالق: فقلت. أحسنه فبلغ الطلاق. **الطهر:** الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.
إباحة الطلاق: يعني إن الطلاق أمر متوسع لما فيه من قطع إشكاح المستون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج
إليه عند الضرر عن إقلمة حقوق النكاح، والحاجة أمر باض لا يرفع عليه، فأقيم دليلها وهو زمان يتخلل فيه
الرعية وهو الطهر الخالي عن اجتماع مقدم الطاحنة تيسراً، أقول: فيه وهم: لأن الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما
لا ينبغي، والأولى أنه يقال: إنه دليل الحاجة هو الإقدام على المضائق في الطهر، لأنه زمان يرغب الوطئ فيه، فإذا
أُرِفد الطلاق فيه يعلم أنه إن له حاجة إلى الطلاق فأنهى عن الوطئ، والعرق بين السب لاجتماعه عن تأثير له في
السب والثبيل قد يتلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالثبوت لا غير، يعلم أن نفسه تقتصر على بعض
الأطراف لأن كثيراً من المسائل الاستلابية تبني عليه، ولم يأت إلا ما لم يجمع أصنافه العظمى.

يضاف إليه الحكم: أحسن من السب والعلامة، لأن الحكم لا يضاف إليها وجوداً عمده (إلخ) أي يتوقف
وجود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوده، وأعلم أن الشرط على ما ذكره محققون على أربعة أقسام:
الأول شرط عمر، والثاني شرط فيه معنى، والثالث شرط فيه معنى، والرابع شرط عملاً أي أصلاً
ومعنى لا محسناً، كأول شرط: علي مجموعها الحكم، ويوجه تضييقه بوجود الحكم إن في ذلك مصداقاً إليه
هو تزييع، وإن كان محلل به وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسحب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لأنهم شهود العلة.

[إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتماعا سقط حكم السبب، كشهود التحجير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعناق ثم رجعا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتحجير سبب.

■ ولا ضمان بدون الجناية، فلم يصحح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فيحيط لا بد أن يعزب الحكم عن الشرط، وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة: وهو الفل فتمت لإصلاح لأن يعارض شرطي بإضافة حكم كما مر بيانه. وللشرط شبهة إلخ: أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، "ومن هو وجود" بيان له ما.

النفس والأموال: فيجب بالغير ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البوار، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لا تبطل الكفارة ولا يحرم من الميراث؛ لأنهما متعلقان بالباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن لعنة صالحة. لأنهم شهود العلة: يعني إن شهد رجل بأن رجلاً علي طلاق امرأته بدعوى قدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن المتعلق بين يده أنه يمين غير الله تعالى، ثم شهد قوم بوقوع الشرط أي بأكاد دعيت الدار ونفى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، لم يرجع شهود الشرط واليمين جميعاً، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة، ونفوخ الطلاق ولزوم المهر، وهذه علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم، فلا يضاف إلى الشرط حيث قلنا، فالضمان أي ما إذا فرج إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب: أي كما يسقط اعتبار الشرط عند إضاعة الحكم كذلك يسقط اعتبار سبب أيضاً. كشهود التحجير والاختيار إلخ: يعني إذا شهد شاهدان أن الزوج غير امرأته، وأخبران: بأن المرأة اختارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العناق فصررت هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لبيده ■

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والخافر، فقال الخافر: إنه أسقط نفسه، كان القول قوله استحساناً؛ لأنه يستلزم كما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة الشرط، بخلاف ما إذا ادعى الجراح الموت بسبب آخر لا يصدق؛ لأنه صاحب علة.

— إن شئت فقل جراً، وهذه شهادة فتخير، ثم شهد آخر أن أنه استأجر العتق بأن قال: ثبت في ذلك المجلس، ثم قضى القاضي بالطلاق وبزوم الزهر على الزوج والمناق على الزوج، ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً والضمائم (وهو المهر وقبضة المهر) على شهادة الاعتبار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يصدق إليه الحكم، وأما التخصيص فليس محض؛ لأنه يفضي إلى الحكم، فبعد وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى السبب، فلا ضمان على شهود التخيير.

فإن قلت: البين ثبت بعبارة قبل وجود الشرط، قلت: حينئذ علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أهم من الحقيقة وعمد به معنى السببية.

وعلى هذا أتى على عقائد، إن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي؛ أي إني أفانك مواقع في الشر أسقط نفسه؛ أي وقع عمداً، فعلى قول الخافر لا يلزم الضمان عليه؛ لأن الخافر شرط، وتوقع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو نفس؛ فقد اعترفه لا يعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مر. استحساناً؛ ثم بين وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلج: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، ولما كان الشرط خليفة لها فهو أمر عارضي يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فاحتمل لا ادعى أنه وقع عمداً، ثبتت علة الأصل وينكر خلافة الشرط، قلنا يفي قولنا خلافاً للقياس، والقياس أن يفي قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لا يفي نفسه عادة، وهو المولى المقسم لأي يوسف؛ ونحن نقول: الظاهر بعارضة ظاهر آخر، وهو أن البصير يرى أمامه يوماً فكيف يقع بغير قصد، ولأنه لو سلم قوله يلزم الضمان على الخافر بالظاهر، وانظروا يصلح حجة للتدفع، ولا يصلح أن يكون حجة مرفة على المدعى، فتركنا القياس لعمدة القاطن.

إذا ادعى الجراح إلج: يعني إذا خرج رجل رجلاً ومات الخروح، واختلف رولى الخروح والجراح، فقال الجراح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالخروج، فلا يفي قول الجراح؛ لأن علة الموت وهو الخروح صريح، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، بعد وجود العلة الصالحة لأفعال قوله في المعارض المسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل؛ فيجب الضمان على الجراح، وما فرغ من شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط به معنى السببية ووسط بينهما بقوله: وعلى هذا إلج.

[الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حل قيد عدا حتى أتى لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة، وله حكم السبب لما أتت سبق الإتيان الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو عنة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم أصابت شئاً لم يضمنه،
 أي لم يضمنه، أي لم يضمنه.

وعلى هذا أي على أن العلة إذا كانت حادثة للحكم لا يضمن، والحكم إلى الشرط، والحكم لأن حله شرط في الحل إذا تعدد كالمعد، وحل الغير إزالة مانع، وإزالة مانع شرط كسرق، ولكن نحل به وبسبب الإتيان من غير محار وهو المد وهو عنة للإتيان، فلا يضاف إلى الشرط. والشرط ما يتأخر والحاصل الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مر، ولكن له حكم السبب، إذ السبب الحقيقي يفتقر على وجوده لعله كما أن الشرط متأخر عنها، وهذا الوجه حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإتيان الذي هو عنة التلف، ثبت أن له حكم السبب هو، أي الحل، وإن شبه السبب كونه، فإن له حكم سبب محض بل فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة حادثة العلة، كقولنا: فائدة، وهذا ليس كذلك. غير حادثة بالشرط، وهو الإتيان لما ثبت كقول الحل شرطاً، وكونه له حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العنة، فلا يضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحكم السر، فعلى هذا لا يلزم لضمنا من حل قيد العدة لأنه متاعب شرطاً له حكم السبب المحض.

ثم يضمنه: أرسل أي إذا أرسل إنسان دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سبب الطريق، ثم سارت أو وقف، ثم سارت في ذلك الطريق فأنشأت لسناً لا يرب صماته على المرسل؛ لأن عنة وهو الإرسال قد قطع بالمحو لا أن الموقوف، ثم إذا أنشأت سراً آخر باختارها، نعم لو لا يكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو سبب السبق، وكذلك لو لم يخلط على صدره على وجهها منه لم يضمن شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل؛ لأنه سابق لها ما ذهب إليه على سبب قوله: ولما كانت تنههم أنه كيف يكون حل القيد وهو لشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب دفعه بقوله: إلا أنه أرسله إلى.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسبباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قصص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الأول ميباً محضاً، فلم يجعل الثلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البر؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ يعني كلامنا في عدم التضامن، فهما فيه موافقان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال لسبب مزيل للمانع، وقد تحمل به وبين السبب فعل فاعل مختار وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم يذهب على سبب إرسائه، وإنما سبب القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحذف إزالة للمانع عن الإتيان، وحسن سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالتعدي هنا مع العلة وفعل العلة، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال وحمل القيد، فلا يضاف إلى سبب حيل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مضافاً إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فمن فتح باب إلخ: حاصله أن عبد محمد بك فعل الطير والذئبة طعمي بمنزلة سبب الماء عن الفرق بعد الخوف، فلا يصلح لإضافة الثلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص؛ فضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والذئبة - وهو فعل الضرر - غير صالحة لإضافة الحكم إليه. وعند الشيخين رحمهما الله فعل الضرر وكذا فعل الذئبة اعتباري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل يحملان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فعله فعل المختار وهو العلة لناف الطير صالحة لإضافة إليه الحكم، ولما اعترض على هذا القول على الشرط وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة للمانع ولكنه حكم السبب من حيث أنه مقدم على العلة، بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وجود العلة الصالحة لإضافة إليه الحكم، فلا تضامن عليه؛ وهذا خلاف السقوط في البر؛ لأنه لا يرد على الشرط وهو المختار لكنه ليس حمل اعتباري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البر سبباً يضاف إليه الحكم، فلا تضامن على الخافق في هذه الصورة، فيكون دمه هدرًا.

وهذا والقسم فراجع شرط أصلاً لا حكماً كأول الشرطين في حكم يتعلق بهما، مثله قوله لأمرنا: إن درست هذه الدار وهذه الدار فالت طائر، فالدخول في الدار الأولى شرط أصلاً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً بعد تحقق الحكم عند، بل الحكم إما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط أصلاً حكماً من جميع الوجوه: =

[تعريف العلامة]

وأما العلامة فلها يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد يستوى العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرّفاً لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويشقّف انعقاده عنه على وجود الإحصان فلا،
أي وما

= صرح أحد الشرطين في الملك بأن دخلت الحارين وهي في مكانه فلاشت بسرا الجزاء فبقع الخلاق انتفاً، وإن لم يوجد في الملك بأن أباها ودخلت الحارين؛ أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت إحداهما وهي في مكانه ثم أتت، فدخلت الأخرى كمن تظن نصفاً وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أباها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى فبق احتلاف، تنطق عندئذ بسرا الجزاء لأن الثاني على آخر الشرطين. وإنما يحتاج إلى الملك وقت التعقب وقت سزل المرأة، والمثلث في الوترين موجود، وأما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياج إليه، وبعد زهر لا ينفق، لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء، فكما لا يحدث بشرط الملك، كما في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الخلاق كما لا يقع إذا وجد ملك في الأول دون الثاني بالانتفاء. والخمس شرط في معنى العلامة كإحصان في الزنا، وانصفت ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يعني عن المحسوس العلامة ففي اللغة الأمانة، كإتباع الطريق وإسالة للمسجد، أما في الشرع فما بينه بقوله: فلها يعرف الوجود، أي وجود الحكم، واعتبر به على السب.

وجوب أي وجوب الحكم، واعتبر به على القلة، ولا وجود الحكم، واعتبر به على الشرح، والعلامة مثل بعض على وجود الحكم عند وجودها، وعلم عليه معمم، مثل الأمان: إنه علم الصلاء، شرطاً؛ محال وهو لعم الخافض من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمى شرطاً معارفاً لحكم الزنا وهو مخرج من حال في الزنا، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يرمي لوجبه وليس شرطاً لحكم الزنا كما بينه بقوله: فأما أن يلج الإحصان فلا، أي لم كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو مخرج من الزنا عدة مخرج لوقوف كذا الزنا على غير وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده المخرج، ولو كان شرطاً لثبت بوجوده المخرج، فإذا وجد الزنا وهو نعمة ثم وجد الإحصان وهو على فذلكم شرط مسدود لما شره عن النعمة، ومع هذه لا يثبت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس بعد ولا سب أيضاً؛ لأنه ليس طريقاً بنفس إليه، فلا حاجة مع علامة.

ف. هذا ما ذهب إليه القاضي لإتمام أثر زيد في التوفيق وإحصاره بعض المتأخرين، وأما المتقدمون وعامة متأخرين فقد احتجوا بالإحصان شرطاً لوجود الزنا، لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده، والإحصان كذلك، وأما نفسه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك؛ لأن ما أثر لشرط من صورة القلة ليس بالزهد على حص الشرط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصاء إذا رجعوا بخال.

[فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العلة المرجحة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجهة لما استحسنته محرمة لما استقبحته على القطع والبنات فوق العلة الشرعية.

= يتقدمها كشرط الصلاة وشهود الكاخ، وذلك، بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة ولهذا: أي لأن الإحصاء علامة وليس بشرط حقيقي. إذا رجعوا بخال: يعني إذا شهد الغرم على رجل أنه روى ثم شهد الآخرون أنه محسن فرجم. فإن رجع شهود الإحصاء فلا ضمان - وهو النية - عليهم حول، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وجدتهم قبل لقضاء أو بعدهم لأنهم كانوا شهود علامة، والعلامة لا تتعلق بها وحرب ولا وسوء، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يصف فرجم إلى العلامة وهو الإحصاء، فشهود الإحصاء يرتبون عنه، فلا ضمان عليهم عملاً بفرقه، فإن عمده عليهم ضماناً: لأن الإحصاء شرط فرجم، فضاف الحكم إليه، والمجواب أنه ليس شرط كما فسأه فلا يجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى لشهود الزنا شهود نعتة، وهي صالحة للحكم مضاف النعت إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة حين ثبتوا بقطع الحكم. شهادتهم عن الشرط

لما فرغ المصنف من بيان الأحكام وما شغل به الأحكام، وكان البحث من ههنا لأمرين أحدهما من الحكم به، وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فشرع في تعليقه، ولذا كان من المعلوم أن لمعية لا تحصل بدون العقل، فلذا يذكر العقل أولاً فقال: فصل خلت الشرع إلى ما استحسنته، مثل معرفة الصانع بالآلوهية وشكر المبدء لما استقبحتهم، مثل الجهل بالنسابع وكفران المبدء. العقل الشرعية: لأن العلة الشرعية ليست موجهة بذاتها بل هي أدوات في الحقيقة، ومع هذا يخرج فيها النصح والتدليل بخلاف العقل العقلي، فلذا موجهة وغرمة بنفسها وغير قابلة للتعديل، فلذا كان العقل فوق العقل الشرعية.

ق: أعلم أن النصح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملاماً لطعم، أو مدقراً به: الثاني كونه صفاً كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلقاً بالندح عاجلاً والقراب أجلاً، وكونه متعلقاً بالدم عاجلاً -

فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل أو يفهمه، وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبسعه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور.

[القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية.

= ولغالب أهلنا والخبر بالعلمين: الأولين يشان بالعقل اتفاقاً. وأما بالثاني فثالث فهم الشرع فيه عند جمهورنا، كذا في التصحيح، فلم يجوزوا اعتزلة بناء على أصلهم.

ما لا يدركه العقل: كروية الله تعالى، وعباد الفير والبهز، وحماة أحوال الآخرة، يفهمه: فما يفهمه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي، عند أنكروا كون القديح مخلوقة له؛ لأن إضافتها إلى الله فيجوز عند البعض لمن عقل إباحة بيع من عقل سواه كمال صغيراً أو كبيراً ثم سمع نفسه عن طلب الخمر وترك الإيمان بالله تعالى لا يصلح عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأت به الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاطئ الطريق لأدب عنه كان كافياً في ذلك.

دون السمع، فلا يعرف حسر الإيمان والصدق والعدل، وضح أصدادها بآيات السمع والحد قالوا: ومن ادّعى إباحة فهو معذور، حتى صار أن يكون من أهل البيت، وسبكوا بقوله تعالى: فهو من كذا معصية حتى نكح رسولاً في الآراء (١) أي ليس من شأننا، ولا يجوز منا ذلك التعبد، بل أن يحد رسولاً، وسدوا دلائل عقلية أبطل منها أن الخمس والبيع ليس بدينين، فإنه لو كان كل واحد منهما واجباً لم يشغل عن العمل، والفتن ما ملل، فإن الكذب وهو من أقيم القديح قد يكون واجباً لخدمة النبي وإقامة دينه، واجوبات لا نسلك أن نكذب حارساً في الصورة المروضة، بل غاية الأمر أن هناك من كتاب لكل القبيحين الذين أحدهما نجور في شيء، وفي إيمانه بالكاتب، وأهلهم الكتاب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار الحنفية الأهلية: أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب ممن لا يعقل ففهمه، فليس حقلاً مهذراً كما قالت لأشعرية، ولا موحداً معه كما قالت للفترة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفاً بمجرد العقل من غير أن يمر عليه رحمة التجربة والذم؛ لأن العقل ليس بموجب نفسه بل هو آلة الإدراك، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراناً كان معذوراً، حيث لم يتبدد مدته يتمكن فيها الإدراك، ولأنه كليل، فإذا أهله الله تعالى حتى -

وهو نور في بدن آدمي يضيء به الطريق، يبدأ به من حيث ينتهي إليه
أي ذلك البرزخ أي ذلك المظهر

١- أعانه بالحجرة ودرج العواجب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم يلقه الدعوة لأن إدراكه مع شهادة ذلك التوحيد بمنزلة الدعوة إلى العقل حينئذ فإمام الرسول عليه السلام من إلهام بين الإفراط والتفريط. ونزجه الخلاف أن حسن الأعمال وفهمها شرعي عند الأشعرية، أي لا يعرف غير ما الشارع أن هذا الفعل مثلاً مستحق للمدح والثناء، وهذا للعدم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فما أمر الشارع به فهو حسن وما أمر به فهو قبيح عند المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وأعقل عندنا بعد الاعتناء أي لا ينفك على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلم يرد الشرع وكانت الأفعال متحفة كانت حسنة وقبيحة بمعنى كل في عالم اقتضاء لأن بعض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسنها وبهجتها، يعبره تعالى: ﴿وَأَقْبَلُوا الصَّلَاةَ إِنَّمَا تَرَكَاهُمْ ذِئْلًا عَلَىٰ أَنْ انْقِلَابًا حَسَنًا، لَا أَنْ حَسَنًا بِهِ لَوْلَمْ يَرُدَّ لَمْ تَكُنْ حَسَنَةً عَلَىٰ خَالِهَا وَحَالِ الْكُفَرِ سَوَاءً، لَكِنْ حَسَنًا حَسَنَ الْأَفْعَالِ وَقَبِيحًا لَا يَسْتَلِمْ حُكْمًا فِي تَعْدَمِ مَرَاتِقِ تَعَالَى لَمْ يَصِرْ مَوْجِبًا أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حُكْمٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ كُنْ قَبِيحًا فَهُوَ مُسْتَحَقٌّ لِأَنْ يَنْزِلَ عَلَيْهِ حُكْمُ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ حَسَنًا فَهُوَ مُسْتَحَقٌّ أَنْ يَرْجَعَ لِمَرْجُوحِ الْوَلَايَةِ بِالْحُسْنَاءِ وَالْكُفَرِ، فَمَا لَمْ يَحْكَمْ لَيْسَ بِهَذَا حُكْمٌ، لَمْ يَخْطَأِ اللَّهُ الْمُتَعَقِّقُ بِالْفِعْلِ الذَّكَوَيْنِ.

ومن هنا أثرنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف العترة ومن سلك مستنهم، فإن عندنا الأحكام متحفة وإن لم يرد، مخرج، والقبيح حرام والحسن مأثور به من الله تعالى بغير أن يهيئ الله تعالى عنه أو يأمر به، ومرد من كونه حراماً ومأموراً به، وقيل بوجوب الشرع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وبسبب الفرد من احرام ولواجب مثلاً خطابات الله المتعققات بأفعال المكلفين كما هو المتعارف، وإلا رجع مدعى للضرورة إلى أن خطابات الله تعالى ثابت بدون أن يعطى، وهذا كما ترى من مساده، فليعلم هذا شرع على السراخ، وأما أدلة المتعققات المذكورة في المطولات لم نأت بها هنا لخصيص المقام.

قد قال في انفسلم: لا حكم إلا من الله (أوله: ٢٤٦٨) وقال شارح مولانا نظام الدين يشرح: هكذا قال الشيخ كمال الدين بن افعام وغيره، وفي إشارة إلى ضعف ما في البيهقي، رتبه كقولهم من أن المعسرة مذهبهم أن العقل استنبط بالحكم فهو احكامهم، وقد أورد الشغب الكثير في بل مذهبهم ومذهبهم أن احكامهم من تعالى واحد أئمة، فهو الموجب والهرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى الفرفة فهو عارف لما حكمه فرما يستنبط معرفته، وكثيراً ما يستعين بالمتوسم كما يستطلع عليه إنشاء الله تعالى.

وما فرغ من بين المذاهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في فهمه، فقال: وهو نور باخ في بدن آدمي. قيل عمله: للذماغ عند الغلاصة، والغلب عند الأصوليين، ومعنى النور الظهور، وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس، فإنه مرآطه بصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء ويوضحها، بل العقل أول باسم البرزخ لأنه يهتدي به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس، فيبدو المطلوب لنقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى
لا بإيجابه، وهو كالشمس في المكنوت الظاهرة إذا برزعت ريد، شعاعها ووضح
الطريق كانت العين مدركة بشهائها،
سبب ضم المنعم بالأنباء

درك الحواس. يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه داراه الحواس؛ لأن الإنسان إذا برز
بأه وانتهى إليه حسن البصر ينزل بصفه أن له ماياً قدسية وقلمه، فهذا طريق ابتداءه من حيث انتهى إليه
درك الحواس وهو الساء، وهذا الطريق اتضح بسبب انعقل وهو أي العقل في ذلك هياطن المكنوت أي المكنوت
وإنشاء رائدة للمبالغة كالخروج والبرقيات. مزجت أي طلعت الشمس، والجملة الشرطية تعليل لقوله:
"وهو كالشمس". بشهائها أي بنورها من غير أن توجب الشمس رؤية ذلك الأشياء، فكذلك القلب يدرك
ما هو غائب عن حواس نور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

فقد علم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردة المعتزلة لمخالفين لنا في مسألة النظر. وإني سأنتقل علمت تفصيل
المذهب فيها، وأني ما هو الحق فيها، داعلم - لمرشاد الله تعالى - أن عبد الأشعري بإدانة النظر العلم بالعادة
لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس على تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما
في الأكثر أو تفاهل كوجود الإنسان مع الحمار، ولو كان الإنسان موجوداً فلا وجود همار أو بالعكس
فلا مصافاة إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستف، لكنه فاعل اعتبار، يصدر القول عنه بلا وجوب
منه كما ذهب إلى الفلاسفة لأن الوجوب يناق الاحتيار، ولا وجوب عنه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة
من وجوب اللطف عليه تعالى، وأما عبد المعتزلة فالإنفاذ بالقول، وهو عبارة عن إبعاد فعل بتوسط فعل آخر
كحركة المفاتيح حركة اليد، وكألاً بعد الصبر، فإنما ماهر النظر يحدث حسه العلم، كما إن ضرب رجل
رجلاً فمصادرة لصبر يحصل الألم بعده، وأما عبد الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر بعد فعله إعداداً تاماً،
فيبيض عنه العلم من المبدأ القياس وجوباً منه. هذا تفصيل للمذهب، والحق أن العلم واجب عقب النظر وإن
يكن واجباً به تعالى غير مفقود من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، فمع حصول هذين العليين في المذهب
يستحيل أن لا يعلم أنه حادث، والعلم بهذا الاستحاض ضروري، وأن إبطان الوليد فلاش نعم يمكن في نفسه وإن
كان بعد النظر. وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضاً مقدوراً لله تعالى، فمتبع وموعه بمنزلة قدرته،
وهذا هو مختار الإمام الرازي، وبني ذهب القاضي أبو بكر البجلي وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب السليم. ■

وما بالعقل كفاية. ولهذا قلنا: إن النصي غير مكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبيين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تحصل مرتدة، ولم ين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمحرد العقل، وإيه إذا لم يصف بمأنا ولا كفرا ^{في العقل} ولم يعتقد على شيء كان معذوراً.

❦ وقال شارحه مولاد نظام الدين: يفتي بالأصلح الوحوب، وكون النص علة قرينة وفيها هو الله تعالى، وبذلك تحكم العقل بالوحوب، ولم نجد هذا المعنى مخالفاً للنصوص الإلهية والعبودية، فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزان الأحكام كفاية. يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكافٍ، حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأول أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأفعال ومسنها ولكنه ليس بمستشعر في ذلك أي ليس بمستشعر، حتى يشقق الأحكام بمحرد العقل من غير ورود الشريعة كما هو مذهب المعتزلة.

غير مكلف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوحوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمحرد العقل، وهو غير مكلف لقوله تعالى: "رفع ظلم عن ثلاث: عن المائم حتى استبطن، وعن النصي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يبلغ" روي الترمذي [رقم: ١١٢٢] وأبو داود والبخاري عن عائشة وابن عباس أنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن العقل لا يعقل إلا بما هو عليه من الشرع، وإن لم يرد به الشرع." وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع.

المراهقة هي المرأة التي قاربت البلوغ. وهي تحت مسلم إلخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه أكمل.

لبانت من زوجها: يعني إذا كانت امرأة عظة ولكن لم تبلغ وهي تحت عيب مسلم؛ فاستوص منها الإسلام ولم تغدر على البيان لا بحكم مرتدة لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل تقدم قدرها على وصف الإسلام، فلا يحكم ردها ولكن هي غير مكلفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه عم كافٍ، فإذا لم يصب عليها الإسلام لاثنين من زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لا تغدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها أثناء. وكذا: أي كما قلنا في النصي العقل: إيه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقله غير ورود الشريعة في حقه بسبب بلوغه كما نقول في: إلخ.

الدعوة أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاطئ الجبل ولم ين بعد البلوغ حتى يحبه الله بالحرية وحرك المواقف. كان معذوراً: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تبلغه الدعوة ولم يأتها بما هو قائم مقام الدعوة وزمان المظفر الاستدلال على توحيدته سبحانه وتعالى.

وإذا أعانته الله بالتحريية وأسهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في نفسه إذا بلغ حسناً وعشرين سنة؛ لم يستمع ماله عنه؛ لأنه قد استوفى مدة التحريية والامتحان، فلا بد من أن يزاد به رشداً.

[لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علة موجهة بمتبع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة. لأنه وجب عليه الإيمان بوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قول: إن لم يسمع فإنه عنه. وإن لم يسمع منه رشداً مع أن دفع المال إليه متمم لإيمان الرشيد كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْلَمْتُمْ مِنْهُمْ رِشَاءً فَأَدْعُوا اللَّهَ عَلَىٰ ذُنُوبِهِمْ إِنَّا سَافِكُونَ﴾ (١٥٠).

استوفى مدة إنج: هذه المدة أقيمت مقام الرشيد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن نفوذ إرادته موجود تقديراً وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه فعلى قول: ﴿وَإِنْ أَسْلَمْتُمْ مِنْهُمْ رِشَاءً فَأَدْعُوا اللَّهَ عَلَىٰ ذُنُوبِهِمْ إِنَّا سَافِكُونَ﴾ فأتى بالكرة فاعلى إلى رأيهم مهمل رشداً سواء كان تحقيقاً أو تقديرية، فكما أقيمت المدة مقام الرشيد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وتاكم مقام الدعوة كان معذوراً، ولا كان يرد على مسألة السبب أنكم لا تقوم حسناً وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتباراً بالمرشد فأجاب عنه: وليس إنج دليل قاطع في تعييل الحد، للإيمان ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أم أكثر؛ لأن العقل معاودة في أصل الحقيقة، فرب هذا هل يعتدي في زمان قليل ما لا يعتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إنج: يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الأحكام بغیر ورود الشرع وبذكر وسوء الشرع في مقابلة كد بدع إليه المعتزلة، فلا دليل له على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدلوا به فهو مجروح ومخبر، وليس عندهم دليل عقلي ولا قلبي يثبت العقل فضلاً عن يقين.

وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه، فإن عند الشافعي من قتل رجلاً عاقلاً بالغاً لم تبلغه الدعوة يجب الصلحان على القاتل، لأن القاتل إذا لم تبلغه الدعوة وقد كان عاقلاً بالغاً وكان يمكن له الاستدلال على توحيد تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فلما بلغه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن أهوى، فلا يصلح حجة بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا:

التركلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.
 قسم الأول وقيل
 أي في بيان الأهلية
 فصل في بيان الأهلية

[أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء،
 أسدنا
 ودان

= عليه الإجماع بأنه تعالى تكفره عفواً، لأنه لم ذاته الدعوة ولا عرفة بعقله، وعندنا لا بضمير وإن كان قلته حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بسبب النسيان؛ لأننا لا نحمل كفره عفواً بعقل، ولم نحمل خفته من الإجماع بعد إسبائه منه التامس عفواً، فكان قلته قبل الدعوة كخفت نساء أهل الحرب. وذلك: إشارة إلى عدم الدليل على القواين، أما عدم دليل من نعم العقل فغيره ما بينه قوله: لأنه بلغ لأنه لم من ألقى العقل من كفى وجهه وهو الأشعري والشافعي شك ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إيج: يعني لا يصح لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتمد العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية. فكأنه يقول: انفس معتبر وليس بمعتبر. وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يستمر في معارضة الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقويه هذا: وأن العقل لا ينفك إيج: يعني الوجه كثير، ما يتعارض العقل. فيحفظ عليه مطلوبه. ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بين ما ينص نفسه فترة ثبت أمراً وفترة بنفسه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بعد ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مناقته لبعض. هذا تقرير للتمام، وقد بقي حياً في رواية التركلام، من صفات الأهلية على وجه قد مر، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية: وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون عتقاً لزور الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة حملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، ولذا خصص بالتكليف من سائر المخلوقات فهو ليس قادمة التكليف، وقد كان ظاهراً جهولاً. وأهلية الأداء: إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين النوع الأول أهلية نفس فوجوب وهو أن يكون قادراً لشغل الذمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهمية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الأدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وَبِذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ مِنْ بَيْنِ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجهه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صنع ليحب له الحق ولم يجب عليه،

= وهو أن يكون قابلاً وصلحاً لإتيان الفدية ، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ، فالشروع الأول أي أهمية نفس الوجوب سبي على قيام الدمة ، حتى لا تُلغى إلا بعد وجود دمة صالحة للوجوب له وعليه ، ولذمة عبارة عن وصف يصح لشخص به أهلاً للإتيان عليه والاستحباب له ، بناءً على العهد الذي عاهدنا رب يوم الدين ، كما نُحِبُّ به بقوله : **خَوِذُوا أَمْوَالَكُمْ كُلَّهَا مَعَ نَفْسِكُمْ** ، **فَإِذَا دُخِلْتُمْ أَسْجُلَهُمْ عَلَيْهِمْ** ، ثُمَّ رُكِّعُوا لَكُمْ يُخَافُ أَنْ تُشْهِدُوا بِهِ (الأعراف ٦٧) ، فلما أقرروا بربوبية يوم الدين فقد أقرروا بتجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا ، فبهذه الذمة صرنا أهلاً لنفس الوجوب ، وأهمية الوجوب على هذه الذمة مبنية . بناءً : ولما بُسِطَ نه الذمة ساء على العهد الماضي ، نفس بيته بقوله : **وَإِذْ أَخَذَ الْإِنسَانُ عَهْدَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُذَمَّرٍ** .

فإذا أخذ رجل من إخوة خليل علي ثوبت الذمة، حاملاً أن الإقدي إذا برأه يكون له ذمة سالحة فلا يجب له وعليه، فإن الوثي إن استرضى له شيئاً يثبت له الملك، وكذا يثبت له الوصية والإرث والسنن، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبال عليه بقدر الوثي لموجاه الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ به، فلو لم يكن له ذمة سالحة غداً الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء، لأنه إذا ورد ثم يكسب شيئاً حينئذ يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتماره.

فإن علم أن نفس تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب رض يدل على ثبوت المعاد يوم الميثاق؛ وبؤيده حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بعمان يعني عرفة فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ففرهم بين يديه كلذر، ثم كلمهم قداماً قال: أأنت ربكم؟ قالوا بلى نعمت، كن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلون أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهنكنا بما فعل المظلمون". رواه أحمد [إرف: ٢٤٥٠] فعمّا انت تصح الأية عن فئتي ﷺ على ما تنبأنا عليك، نقول من أشرب في قلوبهم الاعتزال بأنه من باب التعميل والتشليل مردود لا يصح في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية نصريحاً في ذلك لا بالنسبة فقط.

ذمة مطلق: يعني ثبوت الذمة لكاملته نهائياً هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يقع الأصل في الخلق والحركة والسكون، فلا يكون له ذمة مطلقة أي كانه، ولكنه منفرد بالحياة بعد الانفصال، وله ذمة من وجه الخلق من الإرث والنسب، وأوصية، فهو أهل للملك الأمور بهذا الاعتبار، ■

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، ^{من الأم - قوله} فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما يعلم لعدم محله، وهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن أهلاً لتوابع الآخرة، ولزومه الإيمان؛ لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه،

ولا لم يكن له ذمة كاملة كما مر، فلا يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن وإليه أشد بقوته. ولم يجب إلخ. كان أهلاً إلخ. والحاصل أن الحين إذا لم يتفصل فله ذمة من وجه، حيث ثبت له الحقوق من الإرث والتعلق ولا يجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه. ولما كان مرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينفي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجره أيضاً، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي لإمام أبي زيد وعمره، فدمه بقوله: غير أن إلخ.

غير مقصود بنفسه إلخ. يعني إما المقصود وتفرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء من اختيار، والمصلي لا يصور له الأداء، بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأداء التي لا بد من أدائه باعتباره لغوات الغرض، والشيء كما يبطل بعوت أهله كبيع الحر وإعتاق السبيبة - يبطل بقوت الفرض أيضاً، فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن أدائه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلا يجب عليه ما يجب عليه.

وتفصيل للنظام ما كان حقوق، لعباد من الغرم وضمان المثلقات والعروض كسكن البيع ونفقة الزوجات والأقرب يلزم على المصلي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كآدائه، وكان الوجوب غير محال عن حكمه، وما كان عقوبة وجرام لم يجب عليه، لأن المقصود من العقوبات التزكية بالفعل، وهو لا يصلح لذلك، فالوجوب هنا محال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجواز لا يصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله المطلقة كالصلاة والصوم لا يجب عليه أيضاً، لأن الأداء بالاختيار أي مالبية ضروري فيها، وتولي لا يصلح أن يكون أدؤه فحسب مقام أدائه فيبطل الوجوب بعوت الفرض، وسباني التفصيل فوق هذا. ولما فرغ من الجواب شرع في تفرعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وعرضه كما يبطل لعدم محله، وهذا إلخ.

أهلاً لتوابع الآخرة يعني أن العرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والمزكاة ثواب الآخرة، والكافر ليس أهلاً لتوابع الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر محال من نفرض فيبطل. فلا يجب عليه تلك الطاعات، واحذر بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، ونفس الفرض منها ثواب الآخرة كالجزعة وخراج، فإنها وفجة عليه، ولما كان يتوهم من عدم كونه أهلاً للتوابع أن لا يجب عليه الإيمان أيضاً فدفعه بقوله: ونزحه إلخ. ونزحه الإيمان إلخ. يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا بعوت الفرض من الإيمان ثواب الآخرة، والكافر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة فلا بعوت لفرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفرع آخر وقال: ولم يجب إلخ.

ولم يجب على المصلي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا يوجب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحَّ الأداء من غير تكليف، وكان فرضاً كالمسافر يؤذي الجماعة.

أداء الإجماع

[أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فثبت بقدرة البدن إذا كانت
أدائها وإجماعها

لعدم أهلية الأداء: أي لا ثبت نفس الوجوب على المصلي لعدم الفطنة، وهو الأداء عن الاحتياط، والمصلي لا يمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

ويوجب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحيه الفطنة، فالمصلي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلا يخلط نفس الوجوب في حقه لعدم عوات عرضه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لعوات فرض نفس الوجوب فيها، لأن المفروض من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن العرض، وأداء العبادات لا يقع عن المفروض؛ لأنه لو وقع صلاته فرضاً لافترض عليه سائر المصلوات، وفيه حرج عظيم بخلاف الإيمان فإنه غير مكرر، ولأن المفروض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والمصلي لضعفه لا يمكنه أداء العبادات على وجه الكمال، لأن أدائها على وجه الكمال متعلق بالبدن وهو متحيز بالبدن، بخلاف الإيمان فإن أدائه لا يمكن بالبدن، لأن من أحكام النظرية التي تتعلق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا يقول: إن أداء الإيمان واجب على المصلي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. فرضاً: لأن الإيمان لا يتزوج بين أن يكون فرضاً وأن يكون تفلاً هو فرض. قلنا لا يلزم عليه تحديد الإقرار بعد البلوغ. يؤذي الجماعة: فالأدنى يقع فرضاً مع أن وجوب الجماعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة الحلواني وقصر الإسلام به، وقال الإمام شمس الأئمة طرس عيسى رحمه: إن الوجوب غير ثابت في حق المصلي وإن عقل ما لم يتكامل عقله لم يلزم.

أما القاصرون إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: فمرة مهم الخطأ وهي العقل، ومرة العمل وهي البدن، فإذا تحقق القدرتان تحقق الأهلية شكلاً، وإذا انتفت أر ضاعت إحدى القدرتين تحقق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". قبل البلوغ: فصل البلوغ العقل والبدن كليهما ناقصان، وهذا أحد التفسيرين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

[حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها؛ لأنه بمنزلة الصبي؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله، رتبني على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. وعلى هذا قلنا: إنه صحَّ من الصبي العاقل الإسلام وما يمتنع من منفعتي من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحَّ منه أداء العبادات ^{بصح منه أيضاً} البذنية من غير عهدة وملك برأي الولي ما يتروّد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه النجم برأي الولي،
أي نصي

كان معتوها؛ هو الصغير، فبده كمال ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه: لأنه بمنزلة الصبي إلخ. صحة الأداء: معنى أنه لو أدّى يكون صحيحاً وإن لم يحب عليه. وعلى الأهلية الكاملة إلخ: فإذا صحَّ وعقل يلزم عليه الأداء، وتوجه عليه خطاب الشارع، لأن لهيته حيثما صارت كاملة بكامل العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقل في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ فلدي عهدة يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء يثبتني على الأهلية القاصرة. إنه صحَّ إلخ: في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عهده، وعند الشارعي جاز. لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فثبت أداه الكفار ولائتين منه ثمركته للشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحَّ في أحكام الآخرة يثبت على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لا يمتنع غيره. وما يمتنع من منفعتي إلخ. وهذا قسم ثلثه وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضاه الولي وإذنه.

العبادات البذنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وفيه؛ أي زمان، كالصلاة والصوم من العبادات الدينية، فيصحّ من نصبي أدائها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أدائها، فلا يمتنع ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عنه الصلاة والسلام: "تمروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، وأصروهم إذا بلغوا عشرة". [انسداد للإمام أحمد، رقم: ٢٦٨٩]

يتروّد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من العائلات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان راعياً كان نفعاً، وإن كان حادراً كان ضاراً، ونصبي لا يميز بين النفع والضرر، ولا يمتنع فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمته. ألا يرى أنه صحح بيعه من الأجانب
بغير فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه، ورواه مع الولي بغير فاحش في رواية لمعتبراً
نسبه النيابة في موضع التهمة.

[حكم تصرف الصبي المحجور]

وعلى هذا فلا في المحجور: إذا توكّل لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا
أوصى الصبي بشيء من أعمال ^{أي فعل مركبة} لير بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي رحمته. وإن
كان فيه نفع ظاهر؟

فصار كالبالغ إلخ: فيعد تصرفه بالدين الفاحش مع الأجانب، كما يفرض من بيع عبد أبي حنيفة رحمته بغير
علم، فإنه لا يكون كالبائع عدهما فلا تعد بالنسبة الفاحش، ويدل على البيع بالنسبة الفاحش مع الولي ضمن
في حنيفة رحمته ورواه، في رواية يفرض، وفي رواية لا تعد، وفيه أشدّ قوله بغير فاحش: وهو ما لا يتطابق الناس
في منه. في رواية إلخ: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمته بيع الصبي مع الولي بغير فاحش، لأن نيابة الولي
حيث في موضع التهمة؟ إذ فيه تمسك أنه إما أن نحصيلاً لنفسه.

وعلى هذا: أي عسى أن ما فيه احتمال المصير لا يمكنه الصبي بنفسه وبتملكه برأي الولي. في المحجور: وإن كان
يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. لم تلزمه العهدة: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع
والنفس، والحصرمة في العبد؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولا بد من ذلك بالأهلية العاصره. تلزمه: لأن مضمون
رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للردم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ: اعلم أن الوصية عندنا إرادة الملك بطريق الشرع مصافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً
عصياً فيعبر بإرادة الشارع بطريق الشرع في حال الحياة، فلا تصح الوصية، وما حصل فيها ففزع من ثواب الآخرة بعد
ما استعني عن أنال نفسه بموت فهو بالتألق الخال لا عثرة، كما لو باع الشاة التي تشرق، علم: الحلالة لا تصح
بيعه وإن كان فيه بيع محض، وعند الشافعي رحمته الوصية بيع محض؛ لأنه يحصل هذا الثواب في الآخرة بعد ما استعني
عن أنال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض بمسكه الصبي كالبالغ له، وإلى ود هذا المنبذ أشار. نفع ظاهر: يعني هذا
النفع وقع بالتألق الخال لا غيره، وإن سلمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية نفع أزيد منه.

لأن الإرث شرع نفعاً للمورث. ألا يرى أنه شرع في حق المصبي. وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة، إلا أنه شرع في حق البائع كما شرع له الطلاق والعناق والهبة والقرض، ولم يشترع ذلك في حق المصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

[حكم الردة]

وأما الردة فلا تحتمل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من

نفعاً للمورث: فإن مثل ماله إلى أقربيه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجنبي، وهو أفضل شرعاً، لأن به صلة الرحم وإيصال النفع إلى أقرب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسطع بكه "لأن تدع ورثتك أضرب خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس". [إسهارى: رقم: ٢٧٤٢]

شرع في حق المصبي: أي إذا مات المصبي يورث عنه وأولاده ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعاً للمورث، فعما ثبت أنه في الإرث زيادة ثواب من الوصية فلا انتقال عنه ترك الأفضل إلى الإيصاء إلخ: وما كان يتوهم أنه لم كان الإيصاء ضرراً فيبغى أن لا يكون مشروعاً في حق البالغ ثمها دفعه. ولم يشترع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق المصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك النافع يملك المضار أيضاً، بخلاف المصبي فإنه لا يملك المضار بنفسه بل ولله لا يملك أيضاً، كما قال المصنف ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره، وغيره: وهو لولي وقومسي والمصني ما خلا القرض إلخ: أي سرى القرض لا يملك أحد على المصبي من الأمور المذكورة؛ لأنه محل المرحمة والاشتغال لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يفرض مال المصبي أحداً؛ لأن فيه فائدة المصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهلك عنده طلق مال المصبي لا يمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الفدية يمكن تحصيله منه بغير شهوة وبينه، فكان مصوراً عن التوى أي التلف.

فله: أعلم أن الطلاق والنفاق عدم مشروعتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومن الضرورة فهما مشروعان، فال غمس الأمة يشترط في أصول الفقه: زعم بعض متأخري أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً في حق المصبي حتى أن امرأته عور محل للطلاق، وهذا وهم عهدي، فإذا الطلاق يملك يملك التكاثر؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل المثلث، وإثبات الضرر في الإنشاع حتى إذا تخلفت الحاجة إلى صحة إنشاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً كما ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ: هذا لم علمي، وهو ما يكون قبيحاً لا يحتمل =

الصغر والجنون والعتة والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحمض والنفاس والموت، وأما المكسب فتوعان منه ومن غيره، أما الذي منه فاجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلهاء ^{محل} وبما ليس فيه إلهاء.

[الجنون]

وأما الجنون فإنه يوجب الحصر عن الأقوال، ويسقط به ما كان ضرراً ^{في المصداق} محتمل السقوط، وإذا امتد فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء.....

انصر: وهو وإن كان مأصل الخفة ولكن ماعيه الإنسان قد يعرف من غير صغر، وقد لم يمرض آدم عليه وسواء ذلك فعد من العوارض. والإغماء إلخ: وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا مختصين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها لأردهما بالذكر. فتوعان أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ما هو حاصل من غيره. فالجهل: وإنما جعل من للكسبة وإن لم يكن للصد فيه اختيار، لأن الله قادر على إزائته بتحصيل العلم، فكأن ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.

والسفه: في اللغة عماره عن الخفة والاضطراب في العقل، ويترق من السفه والعتة على ما قل طاهر. الجزء: أي استمرار للمكره إلى إثبات ما أكره عليه، فأقسام المكسب سبعة. ولا فرغ من تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال الجنون: وهو أنه غل بالمداع غيب بحث على أنه حال عارض. يقتضى العقل من غير ضرر في عامة أحواله وضعف في بعضه، وإنما يفتحه على الصغر لأن حكم الصغر في أول أحواله كحكم الجنون. عن الأقوال: أي لا يمتنع أقواله كالإطلاق والمعنات والمبة فلا يتعلق بأقراله حكم، ويكون قوله كعدمه حتى لا يسقط بإجازة الولي، واحتراز به من الأفعال، فإن أثبت مال إنسان بوجهه بفساده على الكمال، لأن الأقوال لا تنصر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسناً لا مرد لها.

يحتمل السقوط: عن التبالغ بالأعداد كالحدود والكفارات والقصاص، فإنها تختص بالسقوط عن التبالغ بالشهات، وكذا يسقط به الصدقات المتحكمة للسقوط مثل لصوم والصلاة وسائر الصدقات، واحتراز بقوله "يحتمل السقوط" عن المضار التي لا تختل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من أه الحق، كضمان الخلفاء، ونفقة لأقارب، ووجوب الدية والإرث، فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا، هنا إذا كان الجنون ممتداً.

[حد الامتداد في الصوم]

وينتدِم الوجوب أيضا لانعدامه. وحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر، وفي السنوات أن يزيد على يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد رضي الله عنه، وأقام أبو يوسف رضي الله عنه أكثر الحول مقام كله تيسراً؛

لانعدامه: أي الأداء، والخاص إذ كثر الجنون بأن امتد فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى الحرج ولا نفس للوجوب عليه أيضاً؛ لأن المنع من نفس الوجوب للأداء، فإذا سقط الأداء سفل نفس الوجوب أيضا لعوات الضرر، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتد أو غير ممتد، وكل منهما إما أصلياً بأن بلغ جنوناً أو طار بعد البلوغ فلفظ الأنعام كلها ماعداً؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي رحمته الله، وهو القياس؛ لأن أعلى الأداء نفوت بزوال العقل، ربون الأهلية لا يثبت للوجوب والمعتد سواء كان أصلياً أو طارياً مُسقطاً للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فنفس بمسقط للعبادات عند علمنا بثلاثة استحساناً وإحافاً بنجوم والإغماء، وإن كان أصلياً بأن بلغ جنوناً فمسقط عند أبي حنيفة رضي الله عنه، حتى لو أقال قبل ابتلاخ شهر رمضان بعد بلوغه جنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولا قضاء ما فاته من المصليات، فحكمه حكم النقص، وعند محمد رضي الله عنه نفس بمسقط، فليزما قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من المصليات قياساً على الجنون العارضي؛ وهو ظاهر ثروية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الثروية؛ وعن ثلث الأئمة المجلوب: أنه لو أقال في أول ليلة من رمضان أصبح محمياً ثم استوعب ما في الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يضم فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم يصح الصلاة مثلاً لا يسقط عنه القضاء، والشبهان يعتبران المصليات حتى لو حُر قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عشهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار السماعات راد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت انصر حتى تصح الصلاة مثلاً، فبدعني في حد التكرار.

وفي الزكاة أن يستوعب إلخ: لأن ما لم تدخل الثانية لا تدخل الزكاة فيه حد التكرار. تيسراً: ودعاً للحرج في حق المكلف، فلو زال الجنون بعد مضي أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أو عارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتم الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة؛ وعند أبي يوسف لا يجب للوجوب الزوال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسناً لا يَحْتَمِلُ النقيض، أو قبحاً لا يَحْتَمِلُ العفو فتأبى في حقه، حتى يثبت إيمانه
 كالكفر مائة نهار. أي من المدة

ورده تبعاً لأبويه.

[الصغر]

وأما الصغر فإنه في أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه يحرم العقل والتعريف، أما إذا عقل فقد
 أصاب ضرباً من أهلية الأداء لكن الصاء عذر مع ذلك. ^{أي قبل أن ينفذ} يسقط به عنه ما يَحْتَمِلُ
^{أي في ذلك} السقوط عن البالغ. وجملة الأمر أنه يوضع عنه العهدة

نقيض: أي الفصح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكما الردة فقسماً لا يَحْتَمِلُ من المحذور، إن ركن
 الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ، وإذا لا يتصور منه تفديد فعل الذي يحصل به التصديق، وكذا
 الردة اعتقاد الكفر وهو أيضاً لا يتصور منه خلاف إيمانه وورده تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس
 ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى حمله مسلماً لا بطريق الأحكام وهو ظاهر. ولا يطعن للبيعة؛
 لأنها ردت أبويه، فلم يَحْتَمِلُ ردة ثم حبس أن يحكم به ردة، وهو فاسد فلهذا نقول بنسب الردة في
 حقه، هذا إذا بلغ محرمًا وأبواه مسلمان فأرتدوا ولحقا به بدار الحرب. فإن تركه في دار السلام، وكذا لو أدرك
 عاقلًا مسلمًا وأبواه مسلمان ثم عر ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم حبس
 تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو محذور بعد مؤسماً تبعاً لأبويه.

عقل الجنون: يسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترمي الصبي عن أدق درجات الصبا إلى
 أوسطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: نفس هذا كان أهلاً لأن ينسب في حقه وجوب
 الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً من أهلية الأداء ولكن نصاً، مع ذلك الإحصاء عذر لعدم
 بلوغ حقه إلى درجة الكمال وعناية الاعتدال.

ما يَحْتَمِلُ السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالخروج والكمالات وماها شخص
 السقوط بالاعتذار ويَحْتَمِلُ التمسك والتبديل في نفسه، واحترز بقوله "ما يَحْتَمِلُ السقوط" عما لا يَحْتَمِلُ السقوط
 مثل غرضية الإيمان، حتى إذا أدرك العبي كان حراً يتركب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع العرقه بينه وبين
 روحه المشرقة، وحرمان سموات من إمارته المشركون وحرمان المرات بينه وبين أفاربه للمسلمين
 وجملة الأمر: أي الأمر الكوني في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي التواخذه والتبعية.

ويصح منه وله ما لا عهد فيهِ؛ لأن النصب من أسباب المرحمة، فجعل سبب نفعه عن كل عهدا يحتمل العفو؛ وهذا لا يحرّم عن الميراث بالقتل عندك، ولا يبرم عليه حرمانه بارتقائه الكفر؛ لأن الرق ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر؛ لأنه ينافي أهلية الولاية، ^{لأنه ينافي أهلية الولاية} ولعدم الحق لعدم سببه، ولعدم أهليته لأبوه. جزاء.

وما حال الإرث

[العتة]

وأما العتة بعد البلوغ، فمثل الصاء مع العقل.....

ويصح منه، يعني يصح منه، ثم من الذي لا سائر هو سببه. لا عهد فيه أي لا ضرر فيه، مقبول أن يفتل أهلية سببه، وله أي ويصح محض باب بغير غيره لأنه لا يبرم فيه كقبول الرق لجهة أنه ونحوه مما فيه نفع محض لسبب المرحمة، ضمه وشرحه، أنه ينافي بالرقي كل طرح عليه يميل إلى لزمه حتى الصاء. وأما شرحه فلا بد أني أتينا بك في حكم الصغار عهدا يختص بعدا. مثل نكاح الكفار، وسائر معادات خلاف ما لا يختص الجميع كالأداة وحقوق العبد من ماله من سببه، ومقتضى الأكل. وبعد أي لأخيه. الصاء سبب الصغار حتى على عهد العقل يجوز. فإثره بالفتن؛ يعني هو قتل نصي مורה حسدا أو سخطا لا يبرم من ماله لأنه موجد العقل يختص الصغار بالصغار وبغير كثره. فبذلك مودة سقط بعد الصاء، ويجعل كأنه يوثق من سببه.

ثم، وما كان به عليه أنه إن كان كذلك فلا ينبغي أن يبرم النصي من الميراث والكفر والرقي والكفر، كما إذا ارتد النصي العقل لم يبرم فإنه لا يستحق الإرث. ينافي أهلية الإرث لأن الإرث يختص به يكون الورث، ما كان له به، والحق لا يبرم به المطلق لأن من يبرمه ليرفق هو ملك لولاه.

وكذلك الكفر، أي مثل ريق الكفر في أنه ينافي الإرث والولاية حتى لا ولاية للمكافر على المسلم لعونه عروا حل، عروا حل، أي يحرم من الكفر غير المكاتب، وسببه وسببه الإرث حتى يبرم الولاية على ما ينسب إليه فبذلك على حكمة من ذكرها، فإنه لا يبرم من سببه، ثم يبرم بعد لعدم سببه وهو الولاية، وهذا لا يوجد في الأخير. ولعدم أهليته حتى لعدم أهلية المستحق واليرث ليس أهله.

جزء أي عتوة، والحاصل أن حرمان النصي العقل الرق أو المكاف عن ماله أهلية المستحقين ولا حرمانه من ماله حرمان الكفر والرقي حتى يبرم أهله، أي حرمانه لعدم أهليته للميراث وقت كونه، فعلا، لعدم سببه، فبذلك وقت كونه كافر أو كافر من أن يكون كذلك لتمام الكساح، أي ماله لعدم ملك أهله لذلك عتوة، فكذلك هذا العتة وهو الاحتياطي في العقل تمت. فكله كلامه، فبذلك مرة بكلامه لتمام مبرأ الكلام المذكور. =

في كل الأحكام حتى إنه لا يمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صبيّاً معذوراً أو معتوها لا ينافي عصمة العقل، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويؤكى عليه ولا يلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض
أي يرفع اليد

ع أما السبب فلا يشبه كلامه بكلام المخبرين أصلاً، ولكنه يعترضه علة إما غصباً أو فراشاً، فيتابع منبسطهما في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها. هذا هو الفرق بين البين بين المعنوية والحسية، وإليه أشارنا سابقاً في كل الأحكام. فكما أن الجنون يشبه أهل أحوال الصبا في عدم العقل كذلك العلة يشبه آخر أحوال الصبا في وجود أصل العقل مع تمكن العقل فيه، فحكم المعنوية حكم الحسية فعاقل في جميع الأحكام. القول والفعل: فكما جميع أحوال الصبي المعاني والآفعال من إسلامه وتوكله في بيع ما له وغيره وطلاق مكسوة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحبة، كذلك جميع أفعال المعنوية والآقواله صحيحة، حتى أن العلة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل. يمنع العهدة. يعني ما يلزم فيه إتمام شيء وطرير بمعه العلة. فلا يظلم المعنوية في تركه تاسع والمشرع، عند نفس وتسلم البيع، ولا يرد عليه بالغباء، ولا يؤمر بالتصريح فيه، ولا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان، بإذن بولي أو لا، ولا يرد وشركه لنفسه وهو ادل بولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعنوية والعلة بمعه، ولا كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لا يجب على لأمه وكذلك على الصبي ضمان الخلطات، لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضا عليهما.

فليس بعهدة؛ لأن ضمانها لأن أفرادها ما يلزم المعنوية، وضمان استهلكات ليس من هذا القبيل، وذلك العهدة لمعي عنها عهدة بمنع المعنوية في الشرع، وضمان التأخر لا يمنع المعنوية شرعاً. جبراً: لكونه من حقوق الضاد وتكون الأموال معصومة، لا ينافي عصمة العقل؛ لأنها ثابتة لحاجة. بعد إليه لتعلق بقاءه وقوام مصالحه به، وبالصبا والعلة لا تزول الحاجة، فيبقى معصوماً، يجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي: فلا تمت عليه العبادات، ولا تمت في حقه التعقبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين؛ وقال القاضى الإمام أبو زيد: لا يفسد عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغاً، وأما علة فهو بحسنة الغرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع، ويؤكى عليه. أي ثبت الولاية على المعنوية لغيره كما ثبت على النفسي لفصور عقله. عني غيره: أي لا تمت الولاية للمعنوية على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف بنفسه، فكيف يصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يردى إلى غيره، والمعنوية لا ولادة له على نفسه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، فقليل: إذا أسست امرئته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخروا، والنسب
 محدود فوجب تأخيرها. وأما نصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان.

[النسب]

وأما النسب فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة....
 أي نفس أي النسب أي النسب

غير محدود. بدليل لزومه وقت من خلاف نصبي، لأن له وقتاً معهوداً آخر، الله تعالى عاقبه حين ذلك.
 فقليل فربح على فداء أمر محدود. عرض على أبيه إلخ. أي إذا أسست امرأته المحزون الآخر عرض على أبيه وأمه
 الإسلام؛ لأنه هو بعد لا يباح أن يعرض عليه الإسلام، وهو يقع خبر الأب بن. فإن أسست أحدهم بقي التكاح بينهما،
 وإذا لم يفرق بينهما. ولا يؤخر. عرض الإسلام إلى ك. يفي المحذور، لأن ليس له وقت، معين، فيه إيقاع حوالته.
 فوجب تأخيرها: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في النصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام النصبي تعاقب صحيح
 عندنا، فيستحق منه الإمامة فلا يؤخر حتى المرأة إلى البلوغ، ولو زوج محبوس فيه نصيب امرأة بحسب
 أو نسابة، ثم أسست المرأة وظلت الفرقة لم يعرض الإسلام على نصبي ولا على أمه حتى يفرق، سيما بالإمامة،
 كما في المحذور، بل يجهل حتى يعقل نصبي يعرض حينئذ عليه الإسلام، ثم أسست بقي التكاح بينهما وإذا فرقا
 بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتاً معينا بخلاف محزون، هذا هو الفرق بين المحزون والنسب

فلا يفرقان. أي لا فرق بين الله وأخر حوال القضاة فلا فرق بين النصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض
 الإسلام في المال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسست امرأة المعتوه الكافر لم ير من الإسلام في المال
 عرض لاعتقده، كما يعرض على نصبي العاقل الكافر إذا أسست امرئته، فإن أسست بقي التكاح بينهما وإلا فرق
 كما يفرق بين نصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إقامته عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام النصبي
 العاقل، وإذا فرقا بين المعتوه والعاقل، فلا ينبغي ألزامهم في لزوم لأن اسم المعتوه قد يطلق على المحزون أيضاً.

السببان فهو عدم ملاحظة الصورة الخارجية عند العقل عما من شأنه الانحطاط في الجملة أعني من أن يتمكن
 ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لا يتمكن إلا بعد كسب حديد، ويسمى ذهباً وسهواً هذا عندنا، وأما عند
 النكباء فهو خاص أي لا يتمكن إلا بعد كسب حديد ونسب استدلالاً، وعلى هو جهي الإنسان بما كان يعطيه
 ضرورة مع عيشه بأمر كثير لا يملكه، وانزاعه بقرعة "أمر كثيرة" عن إقامته والنفس عنه، فإفادته في حله انتم
 والإعتد، لا يعتد به. كان يعلمانه من أمور كثيرة، ويقول "لا تأخذ" عن الجور. فيه جهل ضروري بأمر كثيرة
 كان يسمها قبله لكنه باق، وفي ما فيها، وفي الموحى السببان هو الانفصال أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قبل.

الوجوب: ولا وجوب الأداة، فلا تنفذ الصوم والصلاة عن دسه سببان من يرم ثقله القضاء.

يلازم الصفة: أي لا يحمل الصفة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسبب في التضييق جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا قلنا: إن سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلاة، بخلاف الكلام؛ لأن هيئة المصلي مذكورة له، فلا يغلّب الكلام ناسياً.

[النوم]

وأما النوم فعجز عن

مثل النسيان إلخ. فإن النسيان في الصوم والتسبب في التضييق غالب، أما في الأول، فلا في نفس الإنسان لميل بالتصنع وتشتغل في الأكل والشرب، فإذا اشتغلت شيء، جاء الفعل والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فذلك عصى ذلك الأكل والشرب، فلا يعد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح واجب، هيئة وخوفاً بتفرّ الطبع عنه وتفرّ حال البشر عنه، ولهذا لا يعمس الذبح كثير من الناس فتكر الغفلة عن التسمية فيعصى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح من أسباب العفو. في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إلح. وإذا كان حصوله يصعب لله تعالى يكون اختيار العبد فيه صواباً للعفو في حقوقه خاصة؛ فإذا أكل المذموم ناسياً لم يفعل مكنته ثم يأكل، وإذا عصى التسمية في الذبح يحمل كونه لم يس. فوله "حمل" جواب إداء، واحتمل جرح لكن فوله "اعترض" غير أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو نكف أحد مال إنسان ناسياً بحب فيه ضمانه؛ لأن نسيان إنسان ليس يصح صاحب المال حق يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا أي وأن النسيان الغالب جعل عفواً سلام الناسي على رأس الأمرين على من أنه في التقصير الأخيرة. عملياً؛ بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة. الصلاة؛ لأن الغفلة محل السلام، وليس للمصلي هيئة مذكورة لها الفعلة الأولى ثم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل عفواً بخلاف الكلام في الصلاة حيث لا يحل عفواً. مذكورة له؛ مانعة عن الإنسان إذا نظر إليها.

ناسياً. في الصلاة أي لا يوجب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكورة هذا النسيان، فكان وقوعه فيه لغفلة ونقص، فلا يعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً اليوم. فهو فترة طمعة يحدث في الإنسان فلا يعتار منه، ويضع الخواص الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعداد العقل مع قيامه وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول وحيوات بخارية إليها، فترعى أعصابه وتكف =

استعمال القدرة ينال الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عبارة أصلا في
الطلاق والعتاق والإسلام والردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا
فهفه في صلاته هو الصحيح.

[الإغماء]

والإغماء مثل النوم في قوب الاختيار

= مساكنها وتلفا روح النفس، فلا بد في تلك الحالات من أحوال الضمير والحركات إلا ما كان
معه ضرورة في أخذه كالنفس والنوم والاضم استعمال القدرة ليس هذا لحديث النوم، فلا يقص بالإنشاء
لصدقه عليه في تعريف الحكم والأثر، وإذا لم يصح ما قبله ينال الاختيار لأن مدار الاختيار على الرأى
والتميز، وهو لا يوجد وقت النوم فعقل القوى المترك. فوجب تأخير الإجماع على قوله ففهم عن
الاستعمال أعرضه، وأما مسئله بالخطأ، والحاصل أن النوم لا ينافي استعمال القدرة كان حكمه
تأخير الخطاب، الذي ورد للأداء، بعد التأخير في حق العمى به، ولا يستلزم الوجوب من حيث لا يحصل الأداء
حقيقة للإنشاء، والإغماء منه وهو انقضاء على تقديم علم الاستدراك لا يمتد لبلأ ومأرا عاذا، ولا يستلزم
الوجوب لعدم وقوع الخطأ في التأخير، واستدل على غا، نفس فوجوب قوله بطلت، أعاد في أحكامكم عن
الصلاة أو غيرها ثم فرغ إليها فليصحتها كما كان يفتيها لو فيها، ووهناك، [رقم ٢٦]

أصلا في الصلاة الإجماع على قوله أو هو يدي الاختيار يعني أن جعلت اختياره لقوت برأى والتعبر
بطلت عبارة فيما يلي على الاختيار كالتفويض، مع طعن في التمسك أو اعتق أو أسلم أو ارتقا لأشئت حكم غيره
من تلك الأشب، ولم يتعلق بقراءته الإجماع فإذا قرأ التمسك في صلاته لا يصح ثم عنه، فاصح صلاته، وكذا إذا تكلم
في صلاته لا ينعى كلامه له، وليس لا ينعى له ولا يبار له، فهو ليس بكلام حقيق فلا ينعى، صلاته، وكذا
لا يعتد بهامه وركوعه وسجوده لعدم رعا لا عن اختيار.

وكذا إذا فهفه إلى أي أنه لا يتعلق بقرآن الشار وكلامه حكم كما مر، كذا لا يتعلق بهفهفه في الصلاة حركة على
الذهب لمختار، فلو فهفه في صلاته لا يفسد صلاته، ولا يكون حاداً مفسدا للعبادة، وقال، فحكمتم أو محمد لأكثر
تعدد صلاته ويكون حاداً لأنه قد نسب لبعض أن الفهفه في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت،
ولا فرق بين النوم والفتنة إلا ترى لو اجتمع بين الغسل كما لو أنزل بشبهة في اللفظة وتفسد صلاته
كالتسليم، وهذا أحد عمدتاً من احتياط، ونعمنا في هذه المسألة كوال أسرى تركها جوعاً للظهور
والإنشاء وهو عطل العود المتركه والتركه حركة بزيادة سبب مرض يعرض الدماغ أو القلب، فهو مرض -

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحة العبادات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة أصلية، وهذا عارض بنافي القوة أصلاً، وهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء، أي الإساءة غير ملية، واحترار اعتداده في حق الصلاة خاصة.

«وليس يزوال عقل كالمجنون، وإلا لم يحرص الأنبياء عليه». وفوت استعمال القدرة: بل هو أشد من فوتهم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبيعية كثرة الوقوع حتى هذه الأطباء من ضروريات الخير، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاحتياط وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشد. صحة العبادات: كما يمنع النوم، لم يؤخر المصنف بينه وبين النوم. أشد منه: أي من النوم كما مر بيانه منه، ويؤخر المصنف بقوله أصلية: أي طرية بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة. أصلاً: بحيث لا يعرض كثيراً من الناس في مدة حلقهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائل على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فقد غير عارض.

ولهذا: أي لكونه أشد من النوم. كل الأحوال: سواء كان قائماً أو راکعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لا يوجب استرخاء المتعاقب في كل الأحوال فيوجد أخذت؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا غلب ووجد استرخاء للفواصل فيجوز يكون حدثاً كالنوم مضطجماً لم متكاملاً.

الياء: سواء قليلاً كان الإغماء أو كثيراً مضطجماً كان للمشي عليه أو غير مضطجماً، فمن عارضه الإغماء في الصلاة قائماً وبني لا يجوز. فإن قيل: قال غلب: «من أصابه شيء أو رهاب أو قلس أو مذي فليصرف وليعوضاً ثم لين على صلاته ما لم يتكلم». رواه ابن ماجه، [رقم: ١٦٢٠] ثبت من هذا الحديث أن الياء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. لقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والبرص، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال محل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في الشئ من الأداء، كذا قيل.

واعتبر اعتداده بإخ: اعلم أن اعتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد بن عيسى، وقال الشافعي رحمه الله: اعتداده باستصحاب وقت الصلاة، فلو أقسم على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لا يعتبر اعتداده، وهو معنى قوله: حاصلة حتى لو أغشى عليه رمضان كله لا يسقط عنه الصوم، وكذا لا يعتبر في الركعة؛ لأن اعتداده في الصوم نادر، ففي الركعة أولى أن ينسب استغراقه أخيراً، وهذا بخلاف النوم حيث لم يمتز اعتداده في شيء أصلاً، فالإغماء إذا لم يمتز يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإنما اختلف المجنون والصنفر، وهذا امتحان، والقياس أن لا يسقط بالإغماء سواء ابتدأ أو لم يمتز، ولكن استحساناً بالفرق بين الامتناد وعدمه؛ لأن علياً عليه السلام عليه أربع صلوات فقصصهم، وروى إبراهيم بن الحزيمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغشى علي-

[نور]

وأما الفرق فهو عجز حكمي شرع جزء في الأصل، لك في حالة البقاء من الأمور
الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملك؛ والابتذل وهو وصف لا يحتمل التجزئ، فقد
فاز محمد ^{في قوله} في الإجماع في مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد
^{العلماء}

— عبد الله من عمر يوم وليلة، فإنه لم يفسد ما كانه، وأما من بعد ذلك من عمر من أحرر من يوم وليلة
فلم يفسد ما كانه، كما رواه عبد الرزاق في مصنفه، [قم: ١٠٧] فثبت من هذه الآثار أن ما كان من الأصناف
في أكثر من يوم وليلة لم يفسد، وما هو في يوم وليلة أو أقل لا يفسد، فلهذا لا يفتن.
الفرق هو في علمه المصنف، بذلك ثابت رقيق في صحيح المسح، ومنه ومنه النسب، وفي المسح علم حكمي
معنى أن يشترح م بعينه ملكاً، أهلاً لا غلظة، لغيره في الشهادة والعد، والله أعلم، ونرى حق من هذا
أشياء، فمن أن حراً، فكيف حياً، استكشف لكفر عن عبده، والتعبد إليه من عبده، ولم يفرقوا في أن ثبت التوحيد
والغلبة، عروسهم، والآلهة، والخدام، في ذلك معارضة الله تعالى في الملك، فلهذا عبد عبده متسكين، مبتلين،
وقد ما بش، الفرق على التسليم المتكافؤ، وحج ليعاد إنشاء وقت، نفي أن الشارع سمع منك مع قطع النظر عن
جهة معذرة، ونحو، حتى إذا بقي مملوكاً، وإن أصاب ما بقي، عجز حكمي أي غير حدي ثابت بحكم المسح،
فلا يفسد الرقيق على التصرفات، وإن كان أقوى من المهر حراً، وهذه الحجة ليست غداً، حين يقول إن كثير
من الناس خارج عن التصرفات، وإن لم يفرق بينكم شرعي، وأن يفرق فيوجد، فيهم عجز حكمي هذا الوجه،
ولا يوجد الفرق بل قد إلى قوله «عرضة خصم».

في الأصل أي في نفس وسعة وقت، نوت؛ ذكر لكفرنا مستقيم، عذرة الله جعلهم عبد عبدة حراً، ثم في
الدنيا في حالة انقضاء الحق أي حار في حال الفقه، ثابت بحكم المسح من غير نظر إلى معنى الجزاء والمطوعة، من
يقطع المملوكاً مرفوعاً، وإن أسد، وسد من الألف، عذرة الحق العشرة المستعرض لأمر مطلق من عرضي، فقال:
وهذا يخلل غرضه سلام، أي حار مصمماً له خيبه بغيره، عذرة، ومنه قوله تعالى: «لا يفسد» في قوله:
[سجدة: ٢٩]، «واللهم أن لا يفسد» سبب لا في يصير قادراً، وهذا، يا عباد الله، ولا يفسد.

لا يحتمل التجزئ شيئاً، ورواها، لأن لفر الكفر، نتيجة الكفر، ولا يصور أيها التجزئ كما لا يصح، لا يفسد
والله، فالحق من ذلك لا تجزئ، فلا يصح أن يوصف أحد بكونه موقوف لبعض، فلهذا لا يفرق له، والله
جزء عبد بوصف التجزئ شيئاً، ورواها، فلو ناع عنه من الذين حاز بالإجماع.

مجهول نسب ع استدلال هذه النسبة المذكورة في المطالب، فكيف على أن عدم تجزئ، مدعوب أصح، فلهذا
حيث م يذمه أحد، فكان إجماع منهم عن عده لتجزي، وهي في الأصل مجهول، النسب إذا أقر أن نصفه عبد —

فلان: إنه يعمل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد عليهما السلام: الإعتاق لا يجزئ لما لم يجز أنفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة عليه السلام: الإعتاق إزالة الملك، وهو منجز أي يتعلق بسقوط كله عن الممل أي حكم لا يجزئ وهو العتق، أي الملك أي للسلطان.

= لعل فانه يعمل بسبب إقراره عبداً في شهادته على غير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة فريق الكامل، فلم أن الرق الثابت بالإقرار كامل غير منجز، إذ لو كان منجزاً لكان هو بانضمام مثله إليه منسزلة حرّاً واحد في الشهادة، كما جعلت المراتبان منسزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والأرث والحج والركعة، ولكن لا يثبت الملك لنفسه إلا في النص؛ إذ الملك منجز في الإعتاق كما أن الرق والعتق غير منجزين بالإعتاق.

وكذلك العتق بإح: أي كما أن الرق لا يحصل المنجز كما سُرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لا يحصل. وتفصيل لما قال هو أن الرق غير منجز كما عرفت، وضده العتق وهو أيضاً غير منجز؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أعلاً لتسلكية وشهادة والولاية، وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما أهم اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق اتفقوا على تجزئ تلك المطلق للتصرف؛ لأن فرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، وبعت لكل واحد منهما فذلك في النصف، وكذا لو باع نصف عبده يعني ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزئ إعتاق الذي هو فعل العتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف عليهما السلام لا يجوز تجزئ الإعتاق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتق فعتق، كما يقال: كسرت فأكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يجز العتق اتفاقاً بين العلماء لم يجز الإعتاق؛ إذ لو تجزئ الإعتاق بأن يقع من الممل على جزء دون جزء لزم تجزئ الحق ضرورية، وقال أبو حنيفة عليه السلام: الإعتاق منجز، وأنه لا يستلزم تجزئ العتق حتى لو أعتق شعباً من عبده لا يعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقباً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزول الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو منجز، فيترفع حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية، فإن أدى سقط فذلك بالكلية فيحق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن العتق لا يقترن له أن يتصرف في حق الممل تعالى وهو الحق، بل له ولاية التصرف في حاله حتى وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدلل به صاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك. وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو منجز يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لا يثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لا يتعلق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شرط العدة، فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كتمسك
أعضاء الموضوع لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الصلوات للتحريم.

[الأمر التي ينالها الرق]

وهذا الرق يذني مالكيه الدال لقيام المملوكية مالا، حتى لا يملك العبد والمكاتب
النسري، ولا تصح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي الساج النديبة؛ لأنها
للمولى إلا فيما استبي عليه من القرب البدنية.

بعضه أي الملك فيما إذا اعتق بعض العبد فقد وجد شرط العدة، أي حرأه، وأعلن وهو العتق لا ينحصر إلا
إذا تمت العلة بأسرها، فأما إذا وجد جزء العدة، أي تكميلها، أي تكميل العلة وهي إزالة الملك.
دلت أي إزالة ثلاث شئ هو منح الثوب، اعتق الدن هو عه منحر. كتمسك أعضاء فصل الأعضاء منحر
حتى من غسل يديه أو وجهه أو رجليه عتقاً فموت وشبه العتق، ولكن لا يثبت بإدانة الصلوات التي هي غير
محرمة، بل غسل جميع الأعضاء للتحرير. أي حرمة العتق، وأنداء الطلاق منحرية، وأعلن هذا خبره العتق
التي هي منحرية حتى من طلق امرأته طلقاً أو طلقاً بثت طلاقاً ولا يثبت حرمة العتق غير كمال العدة.
والأمر عن بيان العتق، أن لا يشرع في أحكام الرق مثل هذه الرق التي هي مبدوءة وفيه استمرار من
الكتاب قوله وإن يستوي رقاً ولكنه لا يبيح ملكة الدال. فصار مملوكاً مالا، فالعبد لا يملك مالا، لأنه من مولا
ومملوك له من حيث الذلالية، لا من حيث الإنسانية، ووجوب المملوكية متصادم لوجوب المالكية فلا اجتماع
لشخص واحد من جهة واحدة، وفيه ثبوت أنه يمكن أن يجمع من مملوكين، فالمملوكية من حيث الذلالية،
ولا يملك من حيث الإنسانية، فالعبد.

حتى لا يملك العتق، وإن أذن لها المولى بذلك كما لا يملك إلا مالا، لأنه من أحكام العتق، والنسري الأتخا
بالسيرة، وهي الأمة التي يوثقها ويخضعها لغيره، فعلة من أسر، وإنما حديث مكاتب مذكور مع أن العتق أيضاً
لا يملك النسري؛ لأن المكاتب لا كان أحق بمكاتبه لحرية ياباً كان يبيع ذلك حود النسري به، فأما أنهم
مذكوره، حجة الإسلام، أي الفقه التي اعترضت بصح الإسلام، حتى يوجعاً بفتح ياء وإلا كان يأنف المولى.
نعم عمل النسرة، والندبة والاستبداد من سر تط وجوب الحق، ولا قدرة لمزقن أصلاً، لأنه إن تكون تدفع
فدنه، والدفع اندية كلها مولا كما قال الفقه من القرب النديبة من الصلوات والصوم، فإن العترة التي =

والرق لا ينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والندم والخيف، وبناي كمال المحال في أهلية الكرامات الموضوعة لبشر في الدنيا كالزمنة والولاية والحل، حتى أن ذمته ضعفت برفقه، فلم تخمل الدين بنفسها وضعت إليها مالية الرقبة والكسب.

أي ذمته

[أخل يتصف بالرق]

وكذلك الحل يتصف بالرق، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطبق الأمة ثنتين

= يحصل لما قصده الموضوعة واسموم الغرض نمت للمولى بالإجماع، وإذا علمت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب، بخلاف المقدر إذا حج لم يستغنى حيث يقع حجه مريضاً لأن ملك المال ليس بشرط بل المشرط التمكن للأناء. والرق لا ينافي مالكية الخ. لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمشروط بل هو في تلك الأشياء الضرورية بأي على الحرية لأصله، فيصح نكاحه وإقراره باخذ والقبض والسرقه المستهلكه لأنه محتاج إلى النكاح لأن نفيه شهوة الفرح مرض ولا مبدل له إلى التمرير فتمنع النكاح ولكنه معروف على إذن المولى دعاً لظهور عنه، فإن المهر يتعلق برقبته فيباع منه، وكذا استباحه ذات إلى الندم، واحداً في إبقائه ولهذا لا تملك المولى أخل فهما، وصح إقراره بالقبض لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالزمنة الخ. قوله "في الدنيا" اختار عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء، لأن أهليتها مانعوى كما قال الله تعالى: ﴿لِيَأْخُذَ أَخْرَجَكُمْ عَنْهُ اللَّهُ ثُمَّ يَجْعَلْهُ مِنَ الْغَايِبِينَ﴾ (المحرم: ١٢)، وأما الكرامة الدورية فالعبد مبروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن أن يطالب بالنفس غير انضمام مالية الرقبة أو كسب ما لم يمتنع أو يكاتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولا عمل له من النساء ما يخل للسر، فإن السر أن ينكح أربع نساء، والرقيق نصف ذلك، ثم بين فساد الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعفت برفقه: بوجه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين غير انضمام مالية الرقبة أو الكسب مالية الرقبة والكسب: فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتصف بالرق: كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ضم أثره في نصف أخل، فذي ينفي عليه ملك نكاح المرأة.

ثنتين: سواء كان زوجها حراً أو عبداً لأن الرق كما يؤثر في نصف، حل الرجل كذلك يؤثر في نصف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرية كان يفتقر حل الأمة نصف، ما يجوز به حل الحرية رقاً بين الحرية والأمة، وهو تطليقة ونصف. ولكن ما لم ينعز الضلaci الواحدة كمل، وصار ما يفتقر به حل لأمة تطليقتين كما قال مالك: "طلاق الأمة تطليقتان، وعتقاً حيضتان". ورواه الثرمذني (إسناده: ١٦٨٢) وهذا الحديث جملة على الشافعي ينفك حيث ينعز الضلaci والعدة بالرجل.

وتنصف العدة والفسم والحد، وانتقصت قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون منك، فوجب نقصان بدل ذمه عن الدية بقصاصة في أحد صربي الملكية كما تنصف الدية بالأثوثة لعدم أحدهما، وهذا عندنا أن المأثرون يتصرف في نفسه، ويجب أنه أخكم الأصلي للتصرف وهو اليد،
 أي يثبت

ويصف العدة بخ إذا العدة عظيم تلك المكاح في حوز لسان فيتنصف، فيكون عدة الأمة جعته؛ إلا الواحدة لا تنصف. ولا من شكاكم احتياطاً، وإليه أشارت كما أمر الله، وكما قسم عدة مائة عن الخيل منصرف، فيكون للأمة نصف آخره، فيجب للزوج على الحرة يومين وعلى الأمة يوماً، والحد عندنا سب النسيان مع ورود الحقة، فمن كلف في حقه نعم كذا العترة عليه أثراً، والنعم في حين العدة غير كامة بالنسبة إلى آخر فيوصى حده القابل للتصنيف كالنساء، بخلاف الفصم في السرة.

وانقصت حين إذا قل بعد خطأ وجبت على عاتق المقاتل فيه، ولكن لا تزيد على عشرة آلاف درهم وإذا أعقبه عترة، ألفاً أو أكثر من ينقص من عشرة آلاف عشرة دراهم خطأ لثمة عن مائة أخرى، ودية آخر عترة آلاف درهم، واستحقاق اليد عليه أي على، تنطق، عن قوله "التصريف".

كما تنصف الدية بالأثوثة إذا دية الأنثى نصف دية الذكر، فذهب أحدنا، أي أحد الصربيين للذكور، في حاله أن الملكية تومنون ملكية نال وكسافاً بالمروءة؛ إلا العدة يملك ذلك فيه وانصرف في مال ٧ ملكت الرقية أي لأتلك أصل مال، والآن ملكية ما ليس به مال، وهذا ملك انتفع كالمكاح وثبوته بالذكور، فلا تعد أهل هذا الفسم دون المرأة، ولكن ثبوت لقب الأول له على وجه النقصان كما مر، فيكون قيمته ناقصة عن قيمة آخر أي مائة؛ إلا أن آخر نفس ينقسم على وجه الكمال نعم لم تكن بعد عام أهل بالنسبة الأولى، ولذا كان مائة نصف قيمة الممر، وإنما ليست بأحد القسم الثاني مطلقاً أي لا يمس وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي دية نصف دية آخر، لأنها دية أحد صربي الملكية بالكلية، بخلاف عترة دية غير مائة، في أحد صربي الملكية ناقص في صفه وهو ملك المال بعد ثبوت نفس المال له؛ بل لا يصرف به فإن قبل التصرف بعداً مائة لنفسه المثل بالكلية مثل امرأة تتوفى بكسبه على إحارفة رجل.

أقول: ملكية المكاح ثبت له بكماله حتى يرد إليه أو يبيعها أو يقر على غيرها مثل آخر، وإنما يوقف على إذن الزوج دفعاً لما ضرر في حياته لا لقصاصة في ملكية العدة، وهذا عندنا أي يكون العدة أهلاً للتصرف في مالها، يتصرف: طريق الأصل لا صربي، وإنما يثبت ما يلي على إكراهه وهو بهذا، وإنما ملكت الرقية فهو ما ليس إلى ملك اليد من الرقابة، وقد دفع ما احتج به بشافعي على ما عليه، وهو أن تصرفه بنفسه ليس =

والقول بخلفه فيما عدا من الزوائد وهو المثلث المشروع للتوصل إلى اليد، ولهذا جعلنا العبد في حكم المثلث وفي حكم بقاء الإذن كالبعض في مسائل مرضى الموتى، وفي عامة مسائل المأذون.

■ أعلمت على طريق الاستعادة من قول كافر كليل ونه على كفايته في كفاية كالموتى، ونفهم الاحتجاج أنه لو كان أهلاً للتصرف، لكان أهلاً لملكه، لا التصرف، بل ملكه لرفقه، والشرع لا يوجد بعد حكمه، والمثلث لا يشترط فيه، فكان التصرف في ملكه انتفاء الالتزام وهو هذا المثلث يسلم منه انتفاء الموت وهو التصرف، وإذا لم يست له التصرف، فكيف أهلاً لاستحقاق اليد لأن اليد إلى يمينه، يملك التصرف أو اليد، ونفهم الرابع أن التصرف الأصلي من التصرف ملك اليد، وهو حاصل للعلم لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لحياته، ولا يمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرفقة فهو ليس بالزوم وبسببه، وهو مقصود أصلي من هو وسيلة إليه، وعدم أهلية اليد الموصلة له لا يوجب حرم التصرف إذ يمكن أن يكون له وسيلة أخرى.

وهو المثلث المشروع مع أن يكون الموتى قائماً مقام العبد في ملك الرفقة والذي هو وسيلة إلى الملك اليد الذي هو موهوم، عدم أهلية العبد له، وهذا أي، لأن المثلث لا يشترط لعدم أهلية من يملك الموتى.

جعلنا العبد في المثلث أي العبد في ملكه، التصرف، وملك اليد، مستقل، وأصله، ولكنه في حكم اليد، أي ملك الرفقة، وفي حكم بقاء الإذن كالكافر أي غير مستقل، لأنه ليس أهلاً لملك الرفقة، حتى لو اشترى شيئاً يقع الملك للموتى، فكانت اليد كالكافر، فمستولى حتى المحرم عليه عدا لإذن غير رضاء، كما للمالك حتى عزى التوكيد بدون رضاء في مسائل الخ، ومعنى قوله "في حكم المثلث"

وفي غرضه مسائل المأذون، متعلق بقوله "لأن الإذن"، واستعمل لنا حجة في حكم المثلث في مسائل مرضى الموتى وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالكافر كليل، صورة القسم لأن هو أي أن يقول كذا العبد، في التصرف، فكل ما نزع العبد، أو اشترى منه، فحسب أو يبيع في رضاء مرضى الموتى لا يصح مطلقاً إن كان على الموتى من ليعمل من العبد، وإن لم يكن عليه من يعتبر من ملك مال عدا أي حصة من، لا من جميع آثار نصت حتى الموت، لأنه لا يملك التوكيد، والمثلث بمعنى، وسبب كذا الموتى، لأنه رضاء، فحسب من الموت، وبمعنى ما عمل المأذون عند بيعه، فكل ما كان في حلفه مرضى الموتى، وأما الحجة بغيرها فحسب فاطمة عند حجة، وأي يوسف، سبب، ولو كان هذا التصرف في حال الصحة، يصبح وبمعنى من جميع مال الموتى، ولا يكون العبد في حال صحته الموتى كالكافر، بصورة القسم الثاني، مع أن عدد المأذون كذا بعده في الصحة، ثم حجب الموتى المأذون الموتى لا بغيره، لأن كالكافر كليل، إذ وكل غيره، وقد قلنا يمكن العمل برأيه، ثم عزى إلى كل توكيد فأقول، لا بد من المأذون، نعم لم مات الموتى صار محجوزاً كما لو مات المأذون صار معزولاً، ففي هذه المسئلة ونظيرها جعل العبد ■

[الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه مثل الحر، ولذلك يقتل آخر بالعبد قصاصاً، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، ولهذا
 م يسنو جب السهم الكامل من القيمة،
 أي لم يسنو احد

= كالركيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال انتهاء الإذن ليس كالركيل عندنا؛ بل كركيل تصرفه مخصوص بما تركه خلاف الآذون؛ لأن الإذن في نوع من التصرف يكون إذن في الأنواع كلها خلافاً للشافعي... وأن الإذن لا يقبل التوقيت عندنا نحو لو أذن لعبد شهر أو شهرين كأننا مانعونا أبداً إلى أن يحمر عليه، وهذا هو ثمة الخلاف بيننا وبين الشافعي...، ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في نقص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لا يماوي الحر، فكيف يجوز أن نقبل آخر بعبد قصاصاً؛ لأن القصاص ينبر عن مساوات، ولا مساوات بينهما، دفعه فزله: والرق لا يؤثر... فلا جد منها للكلية ولا يفتسها.

في قيمة أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر لو أكثر منها. فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان، من آخر: علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإذلال لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين. مؤلفة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإذن فقط، ومؤلفة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدور أي بالحرز بقاؤ الإسلام، والعبد يماوي الحر في الأمرين، فيسار به في العصمتين، وبذلك: أي لأجل الأمثلة في العصمتين.

فصاحباً: خلافاً للشافعي...، فإن عده لا قصاص بينهما لعدم المساوات في التعصب، وهي عبارة عن دية موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكس في العبد معنى الدية وهي تحمل بذلك الكرامات، فأخر نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساوات قد وجدت فيما هو الأصل، وعنده يبنى القصاص، وأما الكرامات فصنف زائدة لا يتعلق بها قصاص وإلا يلزم أن لا يجرى القصاص بين المذكور والأشياء لأن الأولى دون المذكور في استحقاق الكرامات لفرادة، ولذا انصف ديتها عن دية كما مر.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع مخلوق ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له تعين الشخصية، فلهذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع الدينية، واستثنى عن تلك كالصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فلذا لا يخلل له القفال بعرض المولى بالإجماع إلا إذا همم الكفار. ولهذا: أي لأن الرق لا يوجب قصاصه ولم يثبت له الجهاد. الكامل من القيمة: سواء قاتل يادن للمولى أو غيره فإنه، =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه عجز حكمي. وإنما صحح أمان المأذون؛ لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الضيقة، فلم يزل ثم تعدى إلى غيره. مثل شهادته خلال رمضان. وعلى هذا الأصل يصح.....

= وهو مدع العامة؛ لأن استحقاق السهم الكامل إما هو باعتبار الكرامة، والعقد فقد لوصف الكرامة على رخص له لإمام ولا سهم، وقد صح أنه غير كذلك بوضع المالك ولا يسجد كما روي، الترمذي في جامعه عن حمير بن أبي العلاء، قال: شهدت عمر مع سادن فكنسوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فأمر بي، فقلدت المسد، وإذا أنا آخره، فأمر بي بي، من حرني للشيخ "الترمذي، رقم ١٥٤٧" أي من ثلث نبيت وإسقاطه، وقال بعضهم: يسجد لعبد أيضاً

عجز حكمي: متصل بموته مثل الضمة والمحل والولاية، ولما غير المصنف الضمة واغفل شرح الآذ، في الولاية، فالعبد لا ولاية له على غيره، والولاية عند القول على العبر شاء أو لم، وذلك لأن الرق عجز حكمي، نصير العبد عامراً عن التصرفات، في نفسه، قلنا لم يكن له ولاية على نفسه لم يكن حلياً غيره، لأن ولاية المرء بغير أولاد على عبده ثم تعدى منه إلى غيره، فالحمد ليس به ولاية قضاء وشهادة والسرويح وغير ذلك من الولاية التفاضلية. صحح أمان المأذون بإخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها"، وهو أنه على هذا لا يصح، أما المأذون للكافر الخفي في الشهادة؛ لأنه لا تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اعتباراً واسترقاقاً، والصرف على الغير ولاية، فغير المدع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صحح أمانه باعتبار أنه بسبب إذن المولى صار شريكاً لغزو في الضيقة، أي فرضه لغيره أنه إسكان غائب يستحق الرخص لكن لمولى بإذنه أيداً مالك واستحق، ثم إذا أمن المأذون في قتال ككفار فقد أثلث حقه من الضيقة التي الرخص أولاً ثم تعدى أمانه إلى الغير ضرورة، بخلاف المحذور فإن أمانه ليس بصحيح؛ لأنه لا يستحق الرخص أولاً لعلنا إن لمولى في حقه، ولما بعدهم إلا أن بعد مرجع سائلاً عما دلالة، ولا اعتبار به

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أماناً، الحديث وروى عن عتيبة بن مالك أنه قال "أدعة لمسلمين وإن شئت يسميها أدرهم". (الترمذي، رقم ١٥٧٩) ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطى الأمان من المسلمين فهو حائز على كرامتهم أقول: هذا يدل على أن من أذن من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مادياً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً بحور أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي، وحسن أبو حنيفة بين المأذون، فعلى هذا أفراد من العامة المأذون لا مرة. مثل شهادته: أي هذا لأمان مثل شهادة غيره. خلال رمضان: حيث يصدق شهادة ونسب من الولاية، بل ما أشار أن العبد أقر بصوم نفسه أولاً ثم تعدى حكمه إلى غيره. وعلى هذا الأصل هو أنه ما يلزمه أولاً بتعدى إلى غيره بعداً.

بقوارده بالحدود والتخصيص، وبالنسبة المستهلكة وبالقائمة صيغ من المأذون، وفي المحذور اختلاف معروف، وعلى هذا فتأتي حجية العمد خطأ؛ إذ يصير جزاء حمايته؛ لأن العمد ليس من أهل ضمان ما ليس بمأل إلا أن يشاء المولى القداء، فيصير عائداً إلى الأصل عند أي حيفة غشيه، حتى يطل بالإفلاس.....

فإنه أي العمد مأذون كان أو محذور بالحدود الخ؛ لأن صوره بله أولاً ثم ينطوي إلى عول تحاشاً والنسبة المستهلكة؛ لأن الأمر المأذون أو المحذور في حرفة معللاً استهلكته، يصح إقراره، حتى يقطع به ولا يوجب الضمان عليه.

وبالقائمة صيغ الخ، أي صيغ يقرن المأذون بالنسبة الغشية حين يراد المأل على المبروق منه ويقطع به اختلاف معروف، أي في إقرار العمد محذور بالنسبة القائمة للاختلاف في كونه المأل، فعند أي حيفة به، يقطع به أو تمأل على المبروق منه، وقيل أنه به سبب يقطع ولا يراد المأل نعم المبروق منه؛ لأن فيه صراً بالمولى، وإقراره في حق المبرور غير صحيح، ولكن المبرور في حقه مأذون فخصه منه مع الإعتد، وذلك محمد؛ لأن يقطع ولا يراد به يمكن بضمير المأل بعد الاعتقاد؛ لأن المأل المحذور يكون المأل الموجود في به مأل المبروق منه فإنه على المولى؛ لأنه وما في يده مأل المولى، فلا يصح بقرره في حق المبرور، وإذا لم يصح الإقرار بالنسبة فلا يقطع به؛ لأن التمتع بما يكون في النسبة، ولكنه عاقب بالغ في حقه بقرره فيه حاشاً منه منه مع الاعتقاد، هذا التبرج بعد، فمن شاء أن يقطع على نفسه عذبه فيه ونعمي لوهم ضمير به إلى كسب العمد.

وعلى هذا، أي على أن الفرق بيني سكة المأل ثم أنه ينال تمام المأل، حمراً جناية؛ أي إن سبي العمد خطأ أن فعل رجلاً خطأ أنه كان يرمي إلى قصد وقوع على امرأته ثم مات، فيؤخذ العمد في ذلك التارة ويقصر عداً لكونه أغنيلاً إلا أن يختار المولى العمد بالارش، ما ليس بمأل تعلم أن الواجب في الحفاة خطأ هو أن يكون مأل واجباً على المولى، وأنه مع المبرور، أو على عاقبه، وهذا مأل المبرور يكون حالة في حق المولى كآله به شبهة مقدراً حيث لم يديه مأل؛ لأن المثلث غير مأل، وعوضاً في حق المولى منه فكونه يقطع به مأل، وأي وجوب أدية على العمد؛ لأنه ليس بأهل لثقله، وأنه لا يملك أن يوجب شيئاً ولا يجب عليه صفة أخرى من سفة والكسوة، وتكون انه مما ذهبه موجب حتى شغل على العمد، والعمد لا يصلح لنفع سبب، لأن ليس لهلاً بصرفه وليس به عاقلة تدفع المأل، فحين دفع العمد إلى يده الحفاة حراماً.

وفوقه إلا أن يشاء الخ، متصل بقوله "يغير جزاء الأصل"؛ والأصل في الجناية خطأ في الإرش عند أي حيفة؛ لأنه التام بالثقل، وإنما يصير إلى دفع العمد ضرورة أنه بعد ليس بأهل لثقله، فإنه أعاد الأمر إلى الأصل لا يطل =

[المريض]

وعندهما يصير بمعنى الحيوانة. وأما المرض فإنه لا يباي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة،
نكتته لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافه كان من أسباب تعلق حق الموارث
والفروع بماله، فثبت به الحجر إذا اتصل بالموث مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق.
أي مال المريض أي ماله

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع ثلعيه إلى أوليائه، وإليه أنصار، بصير: وجوب الإرض على المولى.
بمعنى الحيوانة، أي بطريق الحيوانة كان العبد أحوال على المولى، وإذا أدى ما عليه بالإفلاس بعد إلى رفقة كما في
سائر الحيوانات. ويحصى ثلثه كالمولى إذا استقر العبد ثم أفلس حتى لا يمد ما يؤت به إلى وريثه كما كان
الإرض ديباً في دمة المولى، حتى يأخذ في الخيانة ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأوليائه الجناية على العبد
بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة رحمه الله، وقيل أبو يوسف وعنده رحمه الله يؤذي مولى
الإرض إلى أوليائه الخيانة، فإن عمر بالإفلاس دفع العبد إليهم، وهم أن يأخذوا العبد في الجناية ولا مخرج عن
عنه الرق شرع في المرض فقال: المريض فهو ميتة بنية نفاذ الصحة، تكون الأفعان بها لأفانها ما يقع، معنى هذا:
السبب والجوهر والإعلاء، وبه مريض كما صرح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المدفوعة غير أحكام
المريض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجواهر والإعلاء يعني أهلية العبارة. التهم إلا أنه يقال: إن المراد بهذا
المريض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد هذا المرض ما لا يخل بالعقل والاختيار، فاعلم.

أهلية الحكم. أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لا يخل بالعقل والاختيار، ولا في ثبوت فروع
والعقاب، فهو عيه المحاسب، فثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من
حقوق العباد كالإطلاق والمساك والبيع والشراء. أهلية العبارة: لأنه لا يخل بعباده، فيكون أهلاً لجميع من يقع عليه، حتى
صح خلافه وإعاقته وكل ما يتعلق بعبادته. وما كان يرد عليه أن المرض لم يكن منتهياً بآهليته كان ينبغي أن
لا يعلق عنه حتى الفروع، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته وبه من جميع المال دفعه بقوله: نكتته إرج

علة الخلاف: أي سلامة الورثة والحرمان في ماله؛ لأن أهلية المالك قد ضلعت بالمرض، فيسلمه الورث؛ لأنه أقرب الناس إليه
وغيرهم؛ لأن ماله مشغول عنه وما كان المرض كما كان من أمارة. أي مستنداً إلى أوله أي قول المريض؛ لأنه لا يظهر هذا
مرض الموت إلا اتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مريض للموت؛ فثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر
مرض عمنه مضاف الحجر إلى جميع الناس أي إلى جميع أجزائه من يوم موته إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء
يقال عنه: الموت؛ إنه محصور عن التصرف في أول المرض، فقلو ما يقع إرج، أي يثبت الحجر في المدة التي يستمر من
حق الفروع والورث، فثبت الحجر في التلخيص لأجل الورث، وفي جميع المال إذ كان مريضاً مستعزفاً لجميع فتراته، =

[إعتاق الرأهن ينفذ]

فبين: كل تصرف واقع منه بمقتضى القسح، فإن القول بصحة واجب في الحال. ثم التدارك بالقبض إذا احتيج إليه، وكل تصرف واقع لا بمقتضى القسح ^{أو استمر} جعل كالمعلق بالثبوت. كالإعتاق إذا وقع على حق عريم أو وارث، بخلاف إعتاق الرأهن حيث ينفذ لأن حق المرهن في ملك اليد دون ملك الرقبة. وكان القياس أن لا يعتك المرهن المصلحة وأنه الحقوقي المأثية لله تعالى:

- وبذلك كان أقل من الشركة وهو حصه، وإذا كان المرهن من أصل معلق حق الوارث والعريم منه. بمقتضى القسح. صفة بعد صحة التصرف. وذلك على إرادة الشرع والمأثية واجب في الحال، والحكمة من تقيده "كل تصرف". ذلك لأن الثبوت مشكوك في الحال، وليس في سنة هذا التصرف في حال سر ما سجد، وأنه قبل التصريح إذا احتيج إليه حتى يصح هذا الترخيص ووجبه في جميع ما به الحال، لأنه لا يلزم الضرر بأداء في الحال وإن ينفذ بالثبوت. وإذا ما الرأهن من ذلك الرأهن يصح عنه ووجبه نفس ما يقع به صيانة الحق، لأنه حينئذ احتيج إلى تصدع صيانة طمو العريم والوارث، وإليه تمسك بقوله: ثم التدارك إن احتيج إليه أي إن تنظر، وذلك بعد موته إذا ترك ديناً وورثاً. كالمعلق بالثبوت إن صورته: عن المرهن شيئاً من ماله لم يعرفه بالدين، أو شيئاً غيره يهبه غاي الفات، فحكمه عند العبد في حياته الترخيص مثل حكمه نفادته، وهو يعتق بالثبوت. فكما أنه لم يترك عنه في حياته المولى في جميع الأحكام المتضمنة بآخرته من التكرارات كذلك يعتق في سبب الموت عنه في حياته المولى، وكما أنه لم يترك عنه موت المولى ولكن يسمي في قيمته المرماء والورثاء كذا في المعتق في الترخيص سر بعد موت المولى ولكن يسمي في قيمته المرماء والورثاء، وهذا إذا لم يخرج أحد من الثلث، أو لم يكن في المال، وهذا بالنسبة، وإذا كان في مال، وهذا بالنسبة وهو يخرج من الثلث، فينفذ لعق في الحال لعدم تعلق حق الوارث والعريم به.

ولا كان يرد أنكم قدس من الإعتاق إن وقع على حق عريم أو وارث لا ينفذ في الحال، على هذا لا يجوز إعتاق الرأهن عنه المرحون بعد المرحون، لأن حق المرهن وهو عريم قد تعلق برقبته ومع ذلك حوزتهم بالتألف. دون ملك الرقبة. إذ منتهى الجهة يبقى في حق الرأهن وهو يتكفى لعدم الإعتاق الصلة وهي تلك الحال المعرضة كافة والصلة. الخلق المأثية: كالتزكاه والكفارات وسدده النظر.

وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمه، وبطل إقراره له وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقوم الجوده في حقهم كما تقوم في حق الصغار.

جزءه

[الحيض والنفاس]

وأما الحيض والنفاس فإفهما لا يعدمان أهلية بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة.

وحقيقة: بأن نوصي لأحد المورثة وشبهة: بأن باع الجيد من الأموال الربوية بالردى منها، أصلاً: سواء كان بمثل القصة أو لا. عند أبي حنيفة رحمه. هذا مثال للقسم الأول، وهو الوصية صراحةً، دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأبي حصلت من فلان الوارث ديني فلدي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء، ثم أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكانه يملك هذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الذي وهو الوصية محض، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة تظهر، لم يذكر له مثلاً.

وتقومت الجوده إلخ: بأن باع المريض مالاً جيداً بمال ردي من حسبه من وارث ليبلغ نفع الجوده إلى وارثه: لأن الجوده وإن لم يعتبر ما وقت بيع الجيد بالردى من حسبه كبيع الخطة الجيدة بالخطة الردية ولكن تقوم هذه الجوده إذا باع المريض بوارثه دفعة لكسبه لا يجوز هذا البيع، كما تقوم إذا يبيع الموصي أو الأب مال الصغير من نفسه متجانساً دفعة للضرر، فلا يصح بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.

الحيض والنفاس: جمعهما لئلاهما صراحةً وحكماً. أهليه: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأكل.

بروجه ما: وذلك لأنهما لا يخلان بالذمة والعقل وقوة اليدين، وما كان يتوهم أنه فعلي هذا يعني أن لا يسقط بمساء قضاء الصلاة، والصلاة: أما للصلاة فقد روى البخاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله ﷺ إن امرأة استحاضت فلا تظهر، أتأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاعسلي عنك غلغم ثم صلي. [بخاري، رقم: ٢٧٨٨، مسلم، رقم: ٧٥٣] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة رضيها قالت: كنا نحمض عبد رسول الله ﷺ ثم نطهره، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن [الترمذي، رقم: ٧٨٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فعلم من هذا الحديث ثمران: أحدهما أن النساء ما كن يمس في حالة الحيض، ثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس إذ قبل أن يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، وما كان طهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيقوت الأداء هما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بها أصل الصلاة،
 بعد أيام ملبس أي باللبس الحاصل بعد الموت ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

[الموت]

وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لقوات غرضه، وهو
 أي باللبس الحاصل بعد الموت

الأداء عن اختيار،
 قصير

ليقوت إلخ: لأن قوات للشرط قوات المشروط: لتضاعفها: أي للصلاة في أيام الحيض والنفس، فإن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام وليلاتها كانت الواجبات داخله في حدة التكرار لا محالة، والنفس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضاً وهو مستلزم للشرح، وهو مدفوع.

أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب لصلاتها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يصح، وأما النفس لمع أن وقوعه في رمضان اتفاقاً، فإن غرضه أن يستوعب رمضان فلا حرج في فضائه: إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعاً مما لا يضر.

أصله: أي نفس الوجوب غير الفدوة وإن سقط أدائه عنه. الموت: وهو آخر العوارض فسدنية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت صفات الحياة: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ خَلَقْنَا فَتَوَتَّ وَالْجَنَّةَ﴾ [النبي: ٢٢]، ولقوله عليه: "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش أبيض فيذهب"، [الترمذي: رقم: ٣١٥٦] وعلى هذا صح عنه من العوارض السماوية، وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه طباة، معنى الحق في الآية التقدير، وإليه ذهب صاحب الأسلم حيث قال في "نهاية المسلم": وحده وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلق الحق به؛ لأنه علم طار. أقول: ليس المراد من كونه عندياً أنه عدم محض وقضاء صرف، بل هو مفارقة الروح عن الجسد، وانفصاله من دار إلى دار، ولذا بعد الميت في أحكام الأجرة حياً فاحفظه، عجز خالص: ليس له جهة القدر بوجه ماء، واحتجز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن الصغر بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى جهة القدر بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلقة بالمت في أحكام الدنيا وإما أحكام الأجرة، ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام: منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والركعة، وحكمه السقوط إلا في جن الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به للحاجة، ومنها ما لا يصلح لفصله حاجته، وحكمه أن ينسب للوثة. وأما الأحكام الأخرية فتحكمها البقاء.

باب التكليف: بيان للنظم الأول من أحكام النفس. عن اختيار: والحاصل أن العرض من التكليف بالنسبة إلى المكلف هو بيان المكلف به عن اختيار، وبالموت تحقق النسيء اللارم الذي لا يرجى زواله، ولا عجز فوفه.

ولهذا قلنا إنه يبطل عنه تركاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم، وما شرع عليه حاجة غيره إن كان حقا متعلقا بالعين يبقى بمقتضاه لأن فعله فيه غير مقصود، وإن كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل.

[حكم الكفالة بالدين عن الميت]

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت لا توضح إلا ^{للمفسر} ثم يذاب مالا أو كقبلاً

وقد لا أن لغوات عرض التكيف وهو إيراد التكيف به عن حيار. بطلان عنه الخ: أي سقط عن شئت في حكم
أولها حتى لا يعبأ أولها من ذلك خلافاً للشافعي. (م) على أن الأول هو أن الأول هو الأول، حيث لم يظهر الغنى
بالأول كما كان له أن يحد. بخلاف الركائف. في سقط الركائف عن دونه. وعندما انقضى هو نقص وقد وثقت عنه
وسائر وجود الخ: عطف على قوله "الركائف" أي بطلان عنه سائر. وهو الترتيب كالمسألة وتسمية والمخ
الغنى بقوله في أن له حيار كان حياً صحيحاً. والآن من أحكام الأعراف. وبقيت في أحكام الأعراف هي: فلا
شأن له بها عنه تكريمه وقضيه. وإن شاء عنه تكريمه وعقله. فلو جازد غيره: هذا هو القسم الثاني. وهو على
هذا أقسام ثلثاً. فلما لا يؤكل ما يشته بقوله: إن كان الخ: فالغنى يعني الخ: أي الغنى كغيره هو بطلان به حيار
بغيره. ولا يطل تحت الرأى. وكذا مقتضى بطلان به حيار استأجر. وهو دونه يتعلق به حيار المودع. وبقي
على أنه حيار المستأجر غير مقتضى إذا انقضى. في حيار المودع المأجر. فيبقى حيار المودع في العين بعد مودعه
أحد. حتى يأخذ صاحب الخ: أي لا من غير أن يدخل في شريكه. ويقسم على الثمن. وبالرأى. (ب) أي إلى
الذمة أو إلى المأجر. ذمة الكسب. والمأجر أن الشئ إذا لم يترك مائلاً أو كفيلاً من حصوله لا يبقى منه في
الذمة حتى يطل من أولاده. وبما يأخذ في الأجرة.

وقوله: أي لأجل أنه لم يقع في دمه دين كغيره، لأن الكفارة ضمة الزميمة إلى الذم، وإن لم يقع التوبة بنفسه معترف، وكيف يصح منه التكفير به، ثم لم كان له دليل أو كسب من ماله فدية، وإن يصح التكفير عنه، لأن دمه حقد كغيره، هذا الكلام في التكفير، وإنما هو ترجع إلى ما يقتضيه به، والكفارة فهو صحيح بالاتفاق، وإن عُدَّ وأبويه مات، والشافعي حرم، يصح التكفير من حيث إنه لم يخلف ماله ولا كفارة، لأن الموت لا يجري على الدين، وإنما حل لأحد من التبع عن الميت، ومطلوبه في الإلزام، وقد قال أحمد ومالك ومحمد على أنه ليس فدية إلى أكثر أهل العلم، كما في القبري، وإنما هو حديث حابر، يشهد رسول الله ﷺ لا يمتنع على حل مات وأبويه، وفي نسخة =

كأن أُلدبر عنه ساقط، بخلاف العدد المحذور بقراً بالذبح فتكفل عنه رجل، نصح؛ لأن دمه في حقه كاملاً. وإن ضُمَّت إليه المائبة في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق ^{أو إذا تأخر مدته} الصلة بطل، إلا أن يوصى به فيصح من الثلث، وأما الذي شرع له فتد على حاجته.

= فقال: عليه دين؟ فنزلت بمديران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري: سجدت مما سجدوا به رسول الله ﷺ، رواه الترمذي (الم: ١٩٦٢) وأبو داود (و: ٣٣٤٣) أبو داود لا يثبت الكفالة عن قول قتادة: "فما علي" بل يكتفى أن يمدح بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ونحن لنعقد ونحن نثبت إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة الساقط، قالت: بشكك ما رواه أحمد بن محمد بن حمير عن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبيه عن رسول الله ﷺ، قد روي عنه في هجرته ويرى منه أثبت، قال: ثم فصل على عليه [العدد للإمام أحمد: رقم: ١٥٧٧] وما رواه الحلبي عن سفيان بن الأكوع عن حذيفة قال: سمعني قال: أي جنداً ثلثة فقال: حل منه دير؟ وأمره ثلاثة عشر، قال: هل ثلثة شقة؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبك، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله ﷺ، وعليه دين، ففصل عليه. [إسناد: رقم: ٢٢٨٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أنا أكف عنك، قال: ما وفاء فضلي لك؟ وكان عليه ثمانية عشر درهماً، سعة عشر درهماً، [تصحیح ابن حبان، رقم: ٦٠٠٠] وفيه ما فيه.

ساقط في أحكام الدنيا لقول الله عليه، لأن دمه قد ضاعت بالموث لغيره لا يحصل للميرس، ومما كان يرد أن يقطع الخدمة في العدد المحذور وإلا كان سواء، فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز من الحي؟ نصح: الكفالة عنه وإن لم يكن موطئاً، بل العن كاملاً، لأنه حتى يمتلئ ماله مكللاً، ويمكن المظانية به، إذ ينصّر أن يصدقه المولى أو ينفقه فيطالب في الحال، فلم يمتلئ مظانية صحت الكفالة عنه، لأنه لا يبيع على المظنة ميسر يتكفل عن العدد المحذور مطالب في الحال وإن كان العبد المحذور غير مطالب به في الحال، فوجود المانع وهو الإفلاس، وعدم التملك ولا مانع في حق التكفل فيطالب به في الحال، في حق المولى: جواب لسؤال معشر: نقرر: أن دمه بعد ما كان، ككافة فلم يمتلئ المائبة بالهواء، وحاصلي الجواب أن كمال دمه ليس في حق المولى، أي إذا ضمت مائة الرقة إلى دمه لأحد أئمة الدين في حق المولى، فيمكن استيعابه لدن من المائبة التي هي حق المولى، فإذا ظهر الدين في حقه لا لأن دمه ليست بكاملة في حقه.

وإن كان. فحكم الذي شرع سبحانه عليه، بطريق الصفة مثل مائة المحارم والكفارات وسدقة العسر، بطل بالموث لصحة دمه. فصح من الثلث. أن شرع حوز نصرة في تلك أطلاء، وقد مر ما به. هذا قسم ثالث تقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته. ولما كان يتوهم أن يجوز منتهى شرع له: أي العبد الخائفة، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته. ولما كان يتوهم أن يجوز منتهى شرع له: ولا حاجة بعد الموت، أراحه بقوله.

[اليت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لا ينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك قدم جهازه، ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث، ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاة. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عتقها؛ لأن الزوج ماله، فبقي ملكه إلى انقضاء المدة فيه هو من حوائجه خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكة بالموت،
 حيث لا يسلموا خروج

والموت لا ينافي إلج. لأنها تنحل على العجز والافتقار، ولا سحر فوق موت، وهذا قبل الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك: أي لأجل أنه يبقى لليت من تركته ما ينقضي به حاجته. جهازه: أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه. إذا لم يكن متعلقاً بالدين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشد منها إلى قضاء الدين، لما أن إيلامه في حالة الحياة مقدم على حق الزمان. ديونه. لأن الحاجة إلى إيواء ذمة أقوى منها إلى الوصية؛ إذ تسمية تبرع وصاياه. لأن حاجته إليها أقوى من عز نورثته؛ لأن مالهها عائدة إليه في الأمرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت الموارث إلج: متعلق بالكل أن ثبت عند المحقق نقد له؛ لأن يقع هذه الأمور راجع إليه؛ أما نفع التجهيز وقضاء ديونه وبقا وصاياه فظاهر، وأما مع جريان الميراث فهو أن روحه يشقى منافعهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بإنقاذهم من هذه، وأهلهم يدعون له بالخير بسبب حسن العاشق ويصدقون له.

بقيت الكتابة بعد إلج: أي إذا مات المولى وبقي للمكاتب حيّاً يحكم بقاء الكتابة الحاجة التي إلى الثواب، فإنه يؤدي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب قتل وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حين يحكم بقاء الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة للمكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً متعلقاً عنه أثر الكفر بقاءً على أثر الحرية، حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لنورثته، ويعمل أولاده المولودون والمشتركون في حل ثمنه، وهو مذهب عني وأبو سعود يؤيد. وقال زيد بن ثابت جحد: يفسخ للكتابة به، ومالك كنه للمولى، وقال الشافعي بخ. وقلنا معطوف على قوة بقيت، أي ولهذا.

لأن الزوج ماله لأن ملكه المكاتب لا يتصل بالتحرك إلى الورثة، فيبقى موقوفاً على المولى بالانقضاء انقضاءه من حوائجه. وللغسل من حوائجه. وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت: رد الميت لم يبق علا للتصرفات المصروفة بالمملوكة، وإذا ماتت المملوكة فقد انقطع السكاح بجميع علامته، فلا يخل المس والظفر. =

ولهذا تعلّق حتى انقضى بالدية إذا انقلب القصاص مالاً، وإن كان الأصل وهو القصاص
 يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك
 لا يجب له إلا ما يضطر إليه حاجته، فمات الخلف الأصل لا اختلاف حالهما.
 المبتدئ والموت

= وقال الشافعي رحمه الله: غسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله حجة عائشة: "كوت لفسلك". روى
 أحمد [رقم: ٢٥٩٥] وابن ماجه. وروى ابن حبان عنها كذا في لفسلك. قال: "كوت مت في لفسلك". [صحيح ابن حبان،
 رقم: ٦٥٨٦] ويؤيده ما روي عن أسماء بنت عيسى أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي، روى الفريابي [رقم: ١٢] وأبيهني،
 ولا يصح ما قيل في حواشي: إن معنى "لفسلك" لغت بأصحاب غسلها؛ لأن ابن أبي شبة روي عن أسماء قالت:
 "غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله ﷺ". [البحري، رقم: ٢٢٦] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. ولهذا: أي
 لأجل أن ما شرع حاشي العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بغض ما يقضي به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: مضمون سزع المقتضى أي: إلى المال، لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا
 صار مالاً ودية إنما يصلح للورثة أو بغض البعض منهم أو بشبهة كان مورثه، فيكون حكمه حكم سائر الأموال.
 حتى يبقى له بقدر ما يقضي به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتعدّ وصاياه، وبعد ذلك بأحد الورثة مضمون
 الخلافة عنه ابتداءً؛ لأنه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لذلك المأثر أي لتسليم صدور الأرشاء
 بدفع شر الغائل، ووقعت الحياة على الورثة لانقضاءهم بحياة وجب للورثة ابتداءً لا أنه يثبت للميت أولاً
 ثم ينتقل إليهم. نعم لو انقلب هذا القصاص ما لا يتعلق به حق الميت كما مرّ، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا
 لكن نيوتن بسبب انعقد للمورث؛ لأن المثل حيته وقد كان متصفاً بحياته أكثر من اجتماع أولاده، فكانت الجناية
 واحدة في سقم من وجهه حتى صبح غزو المجرور؛ لأن السبب انعقد للمورث، وصبح غزو المورث قبل موت المجرور
 أيضاً لأن الحق باعتبار نفس الراجب إنما يثبت للمورث، ثم استدلل على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لا يجب له: أي لا يثبت للميت لبطان أهنية للملك. حاجته: والقصاص لا يصلح لحاجته، فثبت للورثة ابتداءً
 لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداءً) هو أنه يعني أن يثبت الدية التي حصلت
 بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضاً؛ لأنها خلف للقصاص، والخلف لا ينفك الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً بخلاف الدية فثبت أولاً للموت حتى يقضي بها حوائجه ثم
 يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. لا اختلاف حالهما: وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة،
 والخلف يصح ذلك، والخلف قد يخلف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوصوء أصل وإن لم يمتعت، مع أنه
 بخلاف الوصوء في اشتراط البية حيث يشترط في التيمم دود الوضوء، وذلك لا يختص حالهما وهو أن أثناء مظهر
 بنفسه لا يحتاج إلى ثنية والشراب ملوث، وإنما يظهر به حكمها أي الطهارة به أمر تعبدية يحتاج إلى الثبة.

[أحكام الآخرة]

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء، لأن الغير للميت في حكم الآخرة كالرحم لتمامه، وانهد للطفل في حكم الدنيا، وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار، والله تعالى أن يحسبها لنا روضة بكرمه وفضله.

إن شاء الله

فصل في العوارض المكتسبة

[أنواع الجهل]

أما الجهل فأنواع أربعة: جهل باطل ولا شبهة وهو الكفر، وإنه لا يصلح عدراً في الآخرة أصلاً؛ لأنه مكابرة ^{أي تكبر} وحجود بعد وضوح الدليل.

كالرحم لتمامه، بل كما أن الرحم وانهد أول سرور له من سائر الدنيا فكذلك التور أول مشرور به من سائر الآخرة. والثاني ذلك في الرحم مودع حياة الدنيا عطل به أحكام الأحياء في الدنيا حتى يستحق الإيت بوجبة كذا أثبت. فيه أي في التمر سبيها في جز الأخيرة.

روضة دار الخواتم إن كان بعدد بكرمه وقسمة انتهى بعد ذلك وأخيراً المصاحف وحملها في زمره العزائم حتى ينتهي ذلك في ذلك ومعدن في معدن. العوارض المكتسبة لما خرج من العدم من المستوية شرع في العوارض المكتسبة، وهي ما كان لا خير أحد مدخل في حصولها.

الجهل وهو بسيط وحده بأنه عدم العلم عما من شأن العلم، والتقابل بين الجهل والعلم تماثل المشكوك والعلم، ومركب ومنه أنه اعتداد غيره غير مطابق للواقع مع اعتناء المتكلمة وهو عند الجهل بآرائه والعلوم، وإنما عدا الجهل من عوارض وإن كان أصلاً قوله تعالى: *وَأَوْفَىٰ بِوَعْدِهِمْ لَوْلَا قَوْلُكُمْ: سَتَكُونَ آلَافًا مِّنْ أَجْنَابٍ* لأنه أمر بتد على حفظه الإتيان بما في الناس في حال خوف حال، وإفادته من ذلك ومنه كان من احتسابه في العمل الشفقة لنفسه في اكتساب معين وأنه كان قادراً على إتيانه بتعصب العلم، فمعل ترك شخصه واستمره فهو الجهل فسرته اكتساب الجهل باختياره. وضوح الخليل: إن الآيات تداه على وحده الصانع وصنعت كماله ونعمت جلالة صفته، ونعم مفضل، فهي كل شيء له شأنه، فلا عيب أنه واحد، ونعم ما خلق الأعرابي. أفعاراً من عني النعم. وأما الإتيان من النعم، فليس من ذلك أن أفعاراً من عني ذلك فمحتاج للدار على إعطاء التعليل الخبر، والإتيان بعد ذلك حدوداً كما قال تعالى: *فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِقُونَ*

[جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذراً في الأسرة أيضاً، وهو جهل صاحب
 الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي؛

= **أَنَّ هَؤُلَاءِ هُمُ الْبَاطِلُونَ** (١٠١) وكذا الأدلة على رسالة المرسل وهي المعجزات القاهرة والبيّنات الباهرة
 لأنهم كذبوا عموماً، في رداهم.

وأما بالنسبة إلى من عدلهم فيسيرة مرناً بعد مرناً إلى يومنا هذا، فإنكارها إنكار اعسوس وهو مكلف،
 فلا يكون عذراً في أحكام الآخرة ويعذب، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من أصر على الدمة فيمن
 جهله حينئذ يرفع عذاب القتل والمجلس إلى الدنيا، فعند أبي حنيفة رحمه الله دينة الكافر أي اعتزاده في الأحكام القائلة
 للناس عقلاً كبيع الحر وعية ثم ثبت خلافه في الإسلام دفعه ليعترض حتى لو ماشر ما اعتقده لا يعترض ليه
 نوجه، فلا يجد بشرط الحرية إلا أمر ما أن تركهم وما يعينون، وكذا دفعه لدليل الشرع بمعنى أن دمه يجمع نوع
 دليل الشرع إليه، فلا يثبت الخطأ في حقه كأنه سارق في حقه، وهذا ليس بالضعيف من الاستدراج، وهو
 التقريب إلى العذاب بحيث لا يشعر، وبعد الشافعي به، رافعة للتعريض فقط وهذا نوع من الجهل أيضاً.
 في صفات الله تعالى: كجهل المتحرقة في إنكار الصفات كقولهم: به عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا فرق
 بين قول المعتزلي: ليس يعلم ومن قولهم: لا علم له. وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى سادة فاسدة
 لقول كصفتا الحق.

وفي أحكام الآخرة: كجهل المدونة بإدراك الذكر والكرام وعذاب القبر والميزان، فهذا ينقسم من الجهل
 لا يصلح عذراً لأنه يخالف للفتن الباصح الذي لا شبهة فيه معصاً وعقلاً، أما المصعب فكثير من الآيات
 والأحاديث الصحيحة دالة على صفاته من نعم والقدرة وغيرها، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (١٠٢) وذو القربى (١٠٣)
 وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال الذكر والكرام كما يروي البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة،
 أما ما قيل فهو أن المعتقدات كما دلت على وجود المصاحح معاني غلت على كونه عليماً قديراً وغير ذلك من
 الصفات، وإنما هو من الخرافات حوادث، فلا يجوز أن يكون صفاته تعالى حادثة لاستمرار حدوث الغلات، فكان
 ما ذهب إليه أهل الفري باطلاً وجهاً بعد وضوح الدليل، فلا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الذكر

وجهل الباغي: عطف على قوله جهل صاحب الهوى، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام فليكن معتقداً أنه
 على الحق والإمام على الباطل، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿يُؤَيِّنُ الصَّخْرَةَ لِيُذَكِّرَ﴾ (١٠٤) وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ
 وَرَسُولَهُ وَأَعِثْ خَيْرًا يَدْعُهُ تَحْتَهُ تَارَةً أُخْرَى﴾ (١٠٥) رسالة (١٠٦) كذا روي عن طاعة عيسى - كرم الله وجهه -
 وأتت بالثابت الفاسدة، فهذا الجهل أيضاً لا يصلح عذراً

أنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، إلا أنه متأول بالقرآن، فكان دون الأول لكنه لما كان من المسلمين أو ممن يتنحل الإسلام لزما مناظرته والزامة، فلم يعمل بتأويله الفاسد. وقلنا: إن الباعى إذا أئلف ما لم يعدل أو نفسه ولا معة له يضمن، وكذلك سائر الأحكام ينزهم، وكذلك جهل من خالف في اجتهاده لكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة،

مختلف بتأويل الخ فإن تأويل على إمامة أبي وصار خلفاء الراشدين، ثم على حز طاهر، والمختلف مكانه معاد، إلا أنه أي لكن لا يفي وصحة القول. متأول بالقرآن منسكاً في ذلك بتأويل ومختلف منسكاً في تصحيحه كما نرى في سورة، وقد كان تأويله مبسلاً لكنه أي لم يفلح في تصحيح القول والسعي من المسلمين، لأن التأويل وكذا الباعى لا يخرج عن الإسلام إذا لم يخش ويتحذر الله يتنحل أي ينسحب إلى الإسلام ويؤدي أنه مسلم وإذا كان في الحقيقة كاذباً كذلاً أو مريضاً أو غشياً أو شريكاً في الزمعة، فالنيل أنه يضمن الإسلام ويعتقد حقاً، فأنكر لما مناظرته ويؤزم اجتهاد عبد، فلا يترك على ذلك، يبرمه جميع أحكام الشرع بخلاف تكافؤ، وأن ولاية المظلة والإقامة مقطوعة عنه لأنه لا يعتقد الإسلام حقاً، فلا يترك أي يبرم عليه وأحكام الأئمة النورية، وقد كان صاحب القول والباعى من لم يترك على ما يعتقد من يبرم عليه يضمن، أي إذا أئلف الباعى نفس العادل أو ماله مستغنياً بتأويله في الشرع، ومن جازى له من كفر، والكفر بمسحوقه وقد تأويل فاسد لا يضمن به، فلم نعلم بأباحتها مع وماله في حق تأويله، بل يجب عليه القضاء إذا لم يكن له منه أي قوة وعسكر، والله جمع الشرع، والحظير مع وتدينه الحظير، بعد أنفق المدة، أي سلطه على ولاية الإقليم بالليل حلاً وحقيقاً، فوجب تأويله معاد، فلم يحد بضمير الحظير والمال بعد ثبوته، كما يتردد أهل المذهب، بعد الإسلام خلافاً لما في بعض الكتب، أي أن يخرج الباعى بمره أي كما تجد عليه الضمير، يجب سائر الأحكام التي يلزم استنباطه، وأنه مسلم أو يضمن الإسلام، وولاية الإقليم تابعة عليه، وكذلك، أي يمتثل جهل صاحب القول والسعي.

والنيجرية، وهي فرقة حدثت في زمان هذا، يكررون نداء الحق، وكيفيات، بعدد المودة في المشرق، ويكررون وجود اللانكة ووجود حواصل الخمر، وحوارق العادات والعصمات، ويستمكنون بالتأويلات العاصفة التي لا يمدحها العقل والفكر، وإنما فلا، بتقيد ملا محمد البورق، وإمامهم في تلك السيرة أحمد عبد القاسمي.

أو عس بالغريب من اسنة علي خلاف الكتاب أو اسنة المشهورة مردود باطل
 نيس بعد أصلاً من القنوى بيع أمهات الأولاد وحل متروك التسمية عامة،
 والقبض بالقبض، والفضاء مشاهد ومعين.

مردود: ای کما قبل الباعی وصاحب الحق مردود لافصح عذر کمالات سهل هو لا مردود.
بیع انبساط الاولاد: دعوی دارد: امیرمیرزا حسن خان باوند بمسکنه: رویه امیر مردود: ای
حضر بی قدر حاکمات: که داد علی عهد رسول الله ﷺ و باقی مکرر. (اسم داد: رد: ۲۹۵۲) و این که بگوید
ملکوت باقیم. و از هاج مطوکیه مالولاده مشکوک. و بحر قبول خدا غایب مسلمه المشهوره: و می آن بیع
لاغور: که در بر من امیر مشر من الهی ﷺ قال: ایضا و کتاب که در جلی به عینی مدینه علی سر من
بعد: و داد اندوسی. (رد: ۲۹۷۷) و من خبر من احضار بی قایم: آنرا ولیده: شدت من: میدها: و نه قییمها
(و ایضا: و از امیر: ۵۰۰ بحسنه: میده: در: من: علی: حرف: و ده مالاق: بی: موزاد: [رد: ۲۹۷۷])

[illegible]

والخاص ما نسبته فدا واحد انحراف فمتلأ في حلة ولا يدري فذلك حلق جسمين رداً من أجل الحلة، فإن
سعدوا وبسبب أجل انحراف الدير، وحسن الثاني من الناس، والانتاب الفعاض بنار، مد، وسعد وقال: "شأنني: إذا
فإن هناك لوم استحق، الأولياء حسين بنياً وبغضى هـ المائدة على المدعى عليه، سر، عددا كانت المدعى
أمر حياء، وهـ قوله الخليل، وفي الحديث إذا جلفوا أنهم سر، مد، عليهم انحراف، وهـ قال ذلك وأحمد، وإن
تلك الأولياء عن الدير استحق أمي غلة، فإن جلفو بنو، وهـ يكلمو حكم عليهم بالنسبة، هذا آخر
المدعى، وأما أسبغ فدا كرو في الفدا، كذا، وأحد يجعل الآخر بها حياء، ويقول إن مخالفة للنسبة.

شاهد وکچہ شامعی سے دور الفضل شاہد وپور مکان الشہد الاسلامیہ لکھنؤ کے ایک شاہد اس کے بعد لاہوری
 کے لئے لکھی گئی۔ (۱۷۷۷ء) میں لکھی گئی۔ (۱۷۷۷ء) میں لکھی گئی۔ (۱۷۷۷ء) میں لکھی گئی۔ (۱۷۷۷ء) میں لکھی گئی۔

[جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لحفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإحلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بحماية العبد،
 كذا جهل

ومن هذا القسم وطن حاربه ورحته وآمه على ضلّ الخلل، وثانيهما شبهة في محل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل الثاني للحرمة في ذاته مع تحلّف حكمه مانع، وهذا النوع لا يتوقف على انطوائه كسوطي أدب حاربه بيده، لأنه لا ينفك وإن قال: علمت أنها حرم عليّ؛ لأنّ مؤثّر في هذه الشهادة الدليل الشرعي وهو قوله خطأ أنت ومثلك لأبيك. ورواه ابن ماجه [رقم: ٢٢٩٦] سند صحيح نص عليه بن القطان والمطيري والطيبراني في الأصغر واليهيقي في الدلائل النبوية وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثّر في سقوط الحد، ويثبت به القصاص إذا أقمى، ويصح الجارية لم ولده له، والمصنف لم يتعرض لهذا القسم.

في الشرائع أي أحكام، كحصره والصلاة والخج والركعة حتى لو مكّنه في دار الحرب بعد الإسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبها لا يثبت عليه نكاحاً.

لحفاء الدليل وهو خطب لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسمع ولا تقديراً بالاستفاضة والشبهة؛ لأن دار الحرب ليست محل الشهادة أحكام الإسلام، فيصير جهله بالحطاب عذراً فلا يؤخذ به.

وكذلك جهل الوكيل [بخ] أي كلف جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المأذون بالإطلاق يكون عذراً حتى لو نصره قبل بلوغ العلم إليهما لم يثبت نصرتهما على الوكيل والمولى، فإن كان وكلاً ببيع ما يفسد إليه الفساد فلم يبع لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك الشيء لا يثبت الضمان على الوكيل، وكذا وكان وكلاً بمشراء شيء، كمنه المنفعة فاشتراه لمسه قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل أن يملك منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يترتبها حقوق، فلهذا من التسليم والتسليم وعزمها فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فينبغي نصرهما على الوكيل والمولى دفعاً لنزور عنهما. وجهل الشفيع: يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد عدة يثبت له حسن الشفاعة لحفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقل بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر بثبوتها وبإلزام ضرر الجار عليه، فيترتب حكمه على غيره دفعاً للضرر عنه بحماية العبد عذر حتى لو اعتقه قبل العلم عداً لا يكون عذراً للفداء بل يجب عليه الأخل من قيمته ومن الأرض لحفاء الدليل في حقه.

والسكر بالإتكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجاهل بخيار البلوغ على ما عرفت.
[السكر وأنواعه]

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشراب الدواء وشرب المنكره والمضطر، وإنه بمنزلة الإغماء. ^{منه الأول} وسكر بطريق محظور، وإنه لا ينافي الخطاب. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ ^{والشرع الثاني} فلا يبطل شيئاً... ^{سكر}

بالإتكاح ^{الفساد} من أولي عذر آخر، لا يكون سكرها قبل العلم بفساد الكناج خفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوجها الأب أو الخد من الكفو أو بعين فاحش أو ووجهاً بولي غير الأب والخد من الكفو مهر نخل، إذا لم يزوجها غير الأب، والخد من سكرها مهر نخل لا يكون لها خيار المهر أصلاً لوجود كتمان الشفعة والنظر في حقها. بخلاف العتق: عذر، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكت عن فسخ الكناج: منعها عذر حتى لا يفسد خيارها، فلها أن تفسخ كناجها خفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالأحكام لاستغفالها خدمة المولى.

بخيار البلوغ ^{إيج} فلو سمعت بالكناج ولم يعلم عند الشروع بأن لها خيار بلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكرها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير حفي لا اشتداد أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكنة لعدم ندمه اشتغالها بخدمة لغير لكونها حرة، فالحق يقتضي عدم ولا يكون عذراً السكر: فقد سألنا في أمره، فقيل: هو عفاة تلتحق الإنسان من الطرب والسمامة وفقر الأعضاء من غير مرض وعلة وقيل: سرون يعلب على العقل من غير أن يبرأ، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من أساءة تدفعه من الأثرة استعانة إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحقة والخبث، والسكر حرام بالانفاق، إلا أن الطريق العقلي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال للصف: فهو نوعان: النوع الأول سكر بغير ذك - أي - من حال يشرب شيء مباح وشرب المنكره، بأن قال المنكره: شرب الخمر ولا أقطع عضدك أو قتلته، فشرب الخمر والمضطر: بأن اضطر من العطش فشرب الخمر. بمنزلة الإغماء: أي سكر الحاصل بطريق مباح بمنزلة الإغماء، حتى لا يصبح ملاقة وعنده وسائر تصرفاته لأن ذلك ليس من حسن التوجه قصار من نسائم عدم رضى محظور: أي ممنوع كشراب كحل بمر من الأثرية، أمر الخمر والمضروب ما في طبعه.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ مِنَ الْمَضْطَرِ فَلْيَرْجِعْ إِلَىٰ ذَا الْحَقِّ مِنْكُمْ وَأَلْبَسُوا عَلَيْهِ يَدَ الْغَائِطِ أَوْ يَدَ الْمَضْطَرِ﴾. قال الاستاذ: هذه الآية إنما ينزل إذا كان الخطاب بمنزلة السكر، وأما إذا كان متعلقاً بحالة الصحو ويكون المعنى: لا تسكروا حتى تصفوا سكارى، وذلك لأن المعنى إذا ورد على أمر هو

من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

واحد بسبب الرجوع

[الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له،
 له وفي الاصطلاح في اللفظ

■ راجع شرعاً مقيداً بأمر غير واجب وبصرف إلى غير الواجب، فلا يتم الاستدلال، فلا استدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لفروغهم، فهم المكلف الخطاب شرط التكليف، والسكران لا يفهم لتعطل عقله للمعبر بين الأمور الخلقية والقيمية على قول الفقهاء في ذلك، أقول: على قول من قال: إن الفعل لا يؤول في السكر وهو بنفسه الخطاب لا يؤول، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلف زحراً له لا تركابه المحطوب، وعليه نص الفقهاء في شرح المنهاج: أن العلم بسكره بكلف تظليماً عليه، وقد نص فاضلنا في ذلك على هذا، فإذا ثبت أن السكران مكلف كما مر، فلا يبطل شيئاً من الأهلية. أحكام الشرع: من الصلاة والصوم وغيرهما تصرفاته كلها: كالطلاق والمناقاة والبيع والشراء. إلا الردة استحساناً؛ لأنه إذا أريد أن السكران وتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بكفره استحساناً، وجه الاستحسان أن الردة تنفي عن القصد، والسكران إن كان عاهلاً ومكلفاً في الأحكام زحراً له وبك لا قصد له، والتكفر إما يتحقق بسبب الاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت إلا بالمصد، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقة لا يحد، لأن الحد إذا يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لا يثبت على شيء، ألا ترى أن فاضلاً شقواً على أن السكر لا يتحقق إلا بزوال عقله حيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف ثبت على شيء؟ لأنه إما يتحقق بالعقل والقصد فيعمل: السكر في إسقاط الحد بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود تنوع الخالصة لله كالقذف والنقصان؛ فإنه لا يسلخ الرجوع لتعلقه بخبر الجهاد، فانسكر لا يعلو بها، فيؤاخذ بالحد والنقصان. اللعب: حد يلزم غير ما وضع له: هذا التفسير مروى عن فخر الإسلام، فأورد عليه بأنه يشمل اهتزاز، وقد تكلف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع الشيء ما هو أهم من وضع لفظ للمعنى، ومن وضع تصرفات الشريعة لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أهم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية، ومن बोعي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج انجاز بعضهم.

فلا ينافي الرضاء بالمباشرة، وهذا يكفر بالردة هازلاً لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، فإذا نواضعا على المزل بأصل البيع انعقد البيع فاسداً غير موجب للملك.

= زلفيداً آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعاره يعني ما لا يتحمل اللفظ لا باعتبار الخفية ولا باعتبار المحار، والأوضح أن يقال في تعريفه هو أن لا يواد باللفظ معناه الحقيقي ولا اهتزي.

بالمباشرة: أي المزل لا ينافي الاختار والرضاء، والمباشرة مع المزل الذي هو سبب الحكم، لأنه ماشر فيسبب وهو التكلم، أما مزل به عن اختيار ورعي من غير إكراه. هازلاً: لأنه استعطف بالدين الحق وهو كبر، فيصير مرتداً بنفس المزل، لأنه كسبه كسبه الكفر بالرضاء والاختيار، فالمزل لا يمتنع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار المزل حكم ما مزل به. الرضاء به: أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلا يكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن المزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلا يثبت بالمزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولا ينافي الرضاء عما تكلم به من كمسات المزل؛ لأنه ماشر بقصده واختاره ما إكراهه، فثبت به ما لا يتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتب أحدهما؛ لأن الاختيار قد ينفك عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء بإثاره واستعصانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقاسم بارادة الله تعالى، ولا يقال: مرضاه لأن الله لا يرضى لعباده الكفر والمزل في قنونه اختيار الحكم والرضاء به وفي إسنات الرضاء بالمباشرة.

بمنزلة شرط إيج: فكما أن المزل بعدم اختيار الحكم والرضاء به تكفلت شرط الخيار بعدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السب وهو قوله: "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غير حرج ولكن فرك بينهما من حيث أن المزل يفسد بيع بخلاف خيار الشرط، كالبيع والإجارة؛ فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلطف، ولا يتوقف ثبوته على الرضاء، والإختيار يثبت بالمزل، ولا يؤثر المزل في إسقاطه ونقصه كالطلاق والعتاق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالمزل ولا يؤثر انفصال في إسقاطه ونقصه كالبيع والإجارة، ولكن شرط المزل التصريح به قولاً بأن يقول المازلان. فريد المزل في النقص، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

قد: ثم جملة ما يدخل فيه المزل ثلاثة أنواع، إمضاء تصرف والإجارة عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، وما لا يتحمل كالطلاق والعتاق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقص وما لا يتحمل، وما يتعلق بالاعتقاد أيضاً على وجهين: حسن كالإيمان وقبح كالكفر، ثم المفسول في القسم الأول وهو الإنشاء المقابل لنقص على ثلاثة أنواع، إما أن مولا بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بحسن =

وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين كمت إذا شرط الخيار لهما أبداً، فإذا انقض أحدهما انقض، وإن أجازاه جازء، لكن عند أبي حنيفة يملك يجب أن يكون مقدراً بالثلاث،
 جبراً
 جبراً

[نظير المنزل]

ولو نواضعا على البيع بالقي درهم أو على البيع
 المتباعدان

٣٠ العوض، وكل واحد منها على أربعة أقسام، إما أن تنقضي بعد الواضحة عن الإعراض عنها، أو عيسى البقاء عليها، أو على أن يستلزم أي لم يصرها شيء من الماء والتم من أو بطلها في الماء والإعراض، فإذا انصف بالوجه الأول، وهو ما لا يزال لأصل لعنت بأن قبلاً، يظهر من العدة، ولا يكون في الحقيقة بقاء عند، ثم إن أعرضا عن الآخر، حال العدة وتنقضي عن الآخر عقد يفرق الحد والبيع صحيح، والمراعاة لا تفرقه بنفسه، والحد، لأن العقد الصحيح قبل الربع إلا ما، فهذا أولى، وإن انقضى على أنه لم يصرها شيء من الماء عيسى الواضحة أو الإعراض أو استلزم في الماء والإعراض، فقال أحدهما: عقد، على الأول الثاني، وقال الآخر: عقداً على سبيل الحد، فالتعقد صحيح منه جبراً، وهذه ثلاثة أقسام، والتقسيم الرابع، وهو ما إذا كان العقد على الواضحة والمنزل منه المفسد بقوله: وإذا نواضعا إلخ.

والله الفصل إلخ: حتى لو كان المبيع عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انقضاء المبيع فليست له نفساً بسبب بالاحتياط، وهو قولهما: تمت وشرعت، وأما الفساد فلا تفرقهما على المنزل، ومصدر قول في بيع الملك كخيار المتبايعين: فإنه مع ثبوت الملك وإن انقضى، وما صح انعقد أصبح ثبوت الملك فالتاسعة أولى بأن يبيع، ومصدر اتفاقهما على المنزل أبداً، لأن المنزل غير مؤتمت، فظاهره التأيد، وشرط خيار من الجاهل أبداً يوجب الفساد، حتى لو كان الجاهل يبيع ثوبه للملك لهما، لأن جاز من واحد منهما يبيع، وقال الملك عما في يده، فكذلك المنزل، لأنه كغيره، فإذا كان فاسداً على وجهه أجواز.

انقضاء: لأن لكل واحد منهما ولاية لنفسه منعه، جاز. العقد خلاف ما لو أجاز أحدهما توقف على إجازة الآخر. مقدراً بالثلاث: أي بثلاثة أيام، وعندهما لا يقدّر وقت، الإجازة ثلاث على بحور الإجازة عند ثلاثة أيام أبداً، لأن هذه أسامة مبنية على شرط الخيار، فعدة الخيار هذه ثلاث لا سهما، ولو فرغ المصنف عن حد المنزل رأس العقد شرع في المنزل بقدر العوض وخمس عوض فغار، ولو نواضعا إلخ بالقي درهم: هذا نظير المنزل، في نفس العوض.

بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم باطل، والتسمية صحيحة في
 الفصيلين عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال صاحباه: يصح البيع بألف درهم في الفصل
 الأول، وبمائة دينار في الفصل الثاني؛ لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد
 في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني، وإنا نقول بأنهما جحدًا في أصل العقد
 والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطًا فسدًا في البيع،
 أي فمن يبيع بدينار

بمائة دينار: هذا نظير للقول في حسن العوض. والتسمية صحيحة إلخ: والمراد بالفصل الأول هو القول في قدر
 الثمن أن سمى في العقد اثنين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لا يطلو لحال عن أحد
 لأقسام الأربعة، فإن أعرض أي اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالقرن صح العقد، وكان الثمن هو التمسك
 وهو الألفان بالاتفاق، ثم سكتا أي اتفقا على أنه لم يخصص شيء من البناء والإعراض، أو احتلما في الإعراض
 وبناء، فنلتزم عند أبي حنيفة بك التسمية وهو اتفاق، وقال صاحباه: يترتب من صفه فكذلك الثمن هو الألف،
 ونظير الألف، الذي هو لا به، أو ساء أي اتفقا على بناء على المواضعة بالقرن فمعتبر للتمسك وهو ألفان،
 وعندهما الألف، وهذا ما بينه المصنف في المنزلة، والمراد بالفصل الثاني هو القول في حسن الثمن بأن توافقه على
 التسمية عند الناس مائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، يبيع البيع وكان الثمن هو التمسك، وهو مائة
 دينار بالاتفاق على كل من لأحوال الأربعة.

في انقضاء الثاني: والحاصل أنه الاختلاف في الفصل الأول دون الثاني، فندهما في الفصل الأول يجب الألف.
 في أصل العقد إلخ: يعني لا يخاص بين المواضعة بالجحد في أصل العقد وبين المواضعة بالقرن في مقدار الثمن،
 فيمكن الجمع بينهما، بأن يجعل العقد معتدًا في الألف الذي في ضمن الألفين ويجعل الألف الآخر الذي هو لا به،
 لأنه غير مطالب لأنه اتفقا على القول، وكل شرط لا مطالب له من الجحد لا يفسد به العقد، ولا حاجة إلى اعتبار
 هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره وتسكوت عنه سواء كما في التكاثر، فإنه لو تزوجها على التمسك
 فأرأى والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على الساء على القول انقضاء فالهجر ألف انقضاء.

الطائي: إذ لا يمكن الجمع بين مواضعة بالقرن في حسن الثمن وبين المواضعة بالجحد في أصل العقد، لأن المواضعة
 بالجحد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالقرن في حسن الثمن يقتضي سلب العقد عن الثمن في البيع؛
 لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست مما لأجل القول، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد،
 وطلو العقد عن الثمن بعد البيع، فلا بد أن يترك أحدهما، فتركنا المواضعة بالقرن في حسن الثمن، وأحدينا
 بالجحد في العقد ترجيحاً لجانب الصحة، بأنهما جحدًا إلخ: حيث قصه إيجاً حائراً.

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعين فيهما، وهذا بخلاف التكاثر حيث يجب الأقل بالإجماع؛ لأن التكاثر لا يفسد بالشرط العائد،

فيفسد بيع: وحاصل جواب أي خفيه، ذلك أن قولكم زوجه إمكان الجمع بين المواضع الغرض في مقدار النسب وبين المواضع ما يجد في أصل العقد غير مسلم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفعل الثاني؛ إذ المواضع بعزل في مقدار البدل، وهو الثمن ضمن اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن النسبة المتوسطة شرعاً فاسداً للعقد، لا سيما زكاة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً لطلاليل وإن لم يظلم؛ لأن عند الطلب بواسطة الإرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالرضا، وفي ادعاء ما فاسداً، والمواضع باطل في أصل العقد، يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما احترازاً للمواضع ما يجد في أصل العقد؛ لأنك سوسعة في الأصل، وهو العقد وتركت المواضع في قدر الثمن؛ إذ هي مواضع في الوصف.

فيهما: أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضع فيهما.

ما فرغ من القسم الأول من إنشاء وهو ما يحتمل النقص شرع في القسم الثاني، وهو ما لا يحتمل النقص، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعاً كتكاثر، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كتكثافي تخلي عن المال. القسم الثالث: ما كان المال به مقصوداً مثل الخلع، وأحق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول الجزاء، وأصله، وثاني الجزاء بقدر البدل، الثالث بعزل في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن تلف على البدل أو على الإعراض، أو سكت، أو احتفاظ فقال: وهذا الخ.

يجب الأقل: أن أقل مهر بما هو لا به، عند شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كتكاثر، وإن المقصود الأصلي من الخلع هو الذي يحصل به التولد والناسل، والمال به لإظهار حظر الخلع لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظر بعزل في قدر البدل وهو المهر، وصورة ما قال: ما أو لوليتها، المهر في الواقع ليس، والتسمية عند ثمنين، ووافقه المرأة أو وإياها على ذات ذلك، كإباحة صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، نكس في وجوب، التسمي أو ما تباعد عنه تعميل، وهو أنه إن تعاق على الإعراض عن المواضع بالجزء فالإبراء هو المهر التسمي، وهو كفيل بالاتفاق لظلال المواضع بالإعراض عنها، أو أمقا على بناء على المواضع بالجزء فاستغنى هو المواضع بعزل، ويكون المهر هو الألف الذي يرضع عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما يبه المصنف في المهر، وهذا خلاص ما يجب الإیمان حد، أي حيفة به، وعندهما الألف قياساً على التكاثر. ووجه العرف هو أن قول العقد في الألف الذي هو لا به شرط فاسد كما مر في البيع، فلا يمكن اعتباره في قسمه؛ إذ هو يفسد بالشرط العائد بخلاف التكاثر.

فأمكن العمل بالمواضعتين. ولو ذكرنا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصنع بعين نسبية بخلاف البيع، ولو مر لا بأصل النكاح ما فزول باطل والعقد لازم.

[قوله يجوز ثلاث جذهن جد، وهن هن.....]

وكذلك انطلاق والعناق وسفع عن الفقدان واليمين والتفرد.....

أفعل بالمواضعتين: بجامعهما الموصولة. فلهذا أصل النكاح، بالأخرى شوصه المرفوعة في مقدار مهر، والعمد في معنى سائر المواضع لا يلازم العمل بموصولة. وقد أصل النكاح، لأن مقتضى الأولى صحيح النكاح، ولأن المرافقة لا يلازم صحة النكاح، إذ غرضها أحد شرط واحد بحال المهر، والنكاح لا يفسد بالشرط يعاد على ما فيه عدم نسبه المهر، فأمكن التبعين بينهما، فليس بالأولى فساد صحة النكاح، والعمل بما جرى أمر ومود: أي مهر وهو الأنسب، فاستدل مدرس الضمان، حيث قلنا الجمع على النكاح، لأن الجمع يفيد بالشرط الطائفة، فلا يمكن الجمع بين الموصولين به كذا من يفرضه، ولو شك في انقطاع عن عدم يقتضيهما شدة أو اعتداد في البناء والإعراس فمهر من لا يمكن فيجب التمسك به، في البيع وهو روجه عن أبي يوسف ولو شك في أن الزوج والزوجات في بعضها.

وغرضهما الدراهم إلخ. هذا المثل في جسد النكاح، وهذا أيضا على أربعة أو خمسة، والنكاح وانكس لا يفسد صحيح بالاعتناء، وهذا الخلاف في وجوب المسمى، وجوه الأربعة: هو أن اتفاقا على الإعراس عن أصل ما بينهما مسمى، وهو مائة دسر انطلاق الموصولة والإعراس، والوجه الثاني: هو أن اتفاقا على أصل ما بينهما التمسك، لأن اتفاقا لا يفسد مهرًا فلهذا نظرنا به. وبذلك لا يفسد المرفوعة، ولهذا الدراهم التي توضع عنها لأهلها أو سكرتها في الحنفية، ومهر سكرتها لا يفسد مهرًا فلهذا نظرنا به. وبذلك لا يفسد المرفوعة، ولهذا الدراهم التي توضع عنها لأهلها أو سكرتها في

بخلاف البيع، حيث لا يصح بيع نسبه مهر، ولا خلا لبيع من المهر فسد، فلا يمكن الجمع بين الموصولين في نكاح غير المثل، وفي العقد لا يلازم البيع كذا من يفرضه، وهذا الوجه في العقد، ومهره الثالث هو: ففوت، وهو المهر الرابع هو: اجتماع، أي هذين الوجهين من مهر يعلق اتفاقا في روثه عن أبي حنيفة، وهو روجه بمصر، وهو لأن المهر تابع، يجب العمل به في كل عصر المهر بمصوبة المسحقة، إذ لا حاجة لانتهاء النكاح إلى صحته، ما فسر في العمل في قدر التمسك وحده شرح في المهر ما فيه.

بأصل النكاح: ما يدل على أن النكاح صحيح، ولو لم يكن نكاح أو قال له، إلى أنكاح ماله ومهره بين نكاح والعقد لا يلازم، سواء انقطع عليه الدية أو الإعراس أو عدم حضور شيء منهما، أو سببه فيه، وإذ اخرج عن الفقه الأول شرح في عقد الكافي، وهذا ما لا يلازمه أصلًا، وكذلك أي من النكاح، وبذلك نظرنا بأصله ومهره.

[الخلع لا يحتمل الخيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: أن الطلاق واقع، والمال لازم، هذا عند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله؛ لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط^{من الشرط} عندهما، وسواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو يجنسه جب المسمى عندهما، وصار كالذي لا يحتمل النسخ تبعاً،
 عند الحسن أبي ثعلبة^{عند الحسن} في كل تصرف قدي

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مفككة رأى فيها على البناء أو على الإعراس، أو سكتاً، أو احتفاء، فالحكم عندهما في هذا التقسيم أن الغزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، وتصرف لازم، وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة يغزل مؤثراً في الجنسة، فالواجب تركه الصرف إلى إسقاط المثل. ومع لزوم المال في خلال في بعض الصور. وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر الخ.

أن الطلاق الخ. بناءً على ذلك لم يتفقوا على أن يغزل عسرة شرط الخيـاره ثم يحتقروا في أن الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة أم لا؟ حتى إذا احتجعت امرئته مكلف على تمامها بطلان ثلاثة أيام وقيل الرجوع فبعد أبي حنيفة يحتمل الخيار، وإن ردت في الثلاث بطل الخلع، وقالوا: لا خيار لها، وإليه أشار سوادنا، لأن الخلع الخ. لا يحصل الخ. لأنه تصرف، يجوز من جانب الزوج كأنه قال: إن فلت المال المسمى فأنت طلاق، ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط للمعين، وإذا كان كذلك لا يتم خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الغزل؛ لأنه عسرة خيار الشرط، فالغزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو يجنسه. وسواء تصدق على البناء أو على الإعراس، أو سكتاً، أو احتفاء، عندهما: في جميع الوجوه المذكورة لا يظن أن الغزل لا يحتمل الخ. كأنه دفع لدخل مقدر، تقريره بما قلنا أن الغزل لا يؤثر بأصل الخلع لكن ينبغي أن يؤثر في أصله، لأنه مال، والغزل يؤثر في المال. فغير المدع أنه الغزل إنما يؤثر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعاً في جنس الخلع، فإذا لم يؤثر في الخلع الذي هو متضمن، فكذلك فيما هو في ضمنه كأنه كالة ثابتة في ضمن عقد الزمان يلزم ملووسه.

فإن قل: كيف قلتم: إن المال هنا تابع، وقد قلتم سابقاً إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا حسم أن الغزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الغزل حين كان المهر أخيراً جماً هزلاً بقدر البدل دون الألفين كما مر. قلت: إن مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع في السكون للطلاق والعتق؛ لأنه شرط، والشرط أنواع، فالحال لا يجب بدونه تذكره، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه حكمه، فلا يؤثر فيه الغزل، وبكونه مقصوداً من جهة لا يبي كونه تابعاً من جهة أخرى لا اختلاف =

وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال؛ لأنه بمنزلة
 خيار الشرط، وقد نصي عن أبي حنيفة بذلك في خيار الشرط من جانبها: أن الطلاق
 لا يقع، ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فبيع الطلاق ويجب المال، فكذلك هنا،
 لكنه غير مقدر بالثلاث، وكذلك هذا في نظائره. ثم إنه يجب العمل بالمواضة فيما
 سار الشرط في المصلحة
 يؤثر فيه المزل إذا اتفقا على البناء.

الجهل، فلا ساقط ولا ملازمة في نتائج اعتبار الثبوت، والمالك في الشكاح ليس يتابع في ثبوتها إذ هو ثبت
 بدون التذكر أيضاً، وإن هو تابع بالنظر إلى العاقل، وأدّ تعذرهم المثل دون المال، فإذا لم يكن تابعاً في الثبوت
 فهو غير عامل كما في سائر الأصول، وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا ثبت بدون الشرط فلا يؤثر
 فيه المزل، فافتقد بكل حال؛ سواء هزل أو باطل أو بقدر البذل أو غيره، فيتوقف ثبوت الطلاق على اعتبار
 المرأة من جانبها: أن رجلاً لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً على ألف، فرفض على أن لا يغير إلى ثلاثة أيام
 تشاء المرأة: أي إنه انحلت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حين مصت ثلاثة
 فكذلك هنا: أي كما أن ونوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اعتبار المرأة في خيار الشرط كذلك أن
 سوء المزل؛ لأن مزل بمنزلة حجة الشرط، ولما كان يتوقف على الخيار من جانبها في الخلع إذا صح عند
 أبي حنيفة بذلك لكونه في معنى البيع، لأن ثبوته في حاشتها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدر
 بالثلاث، فكان يسمى أن يكون في الخلع كذلك دونه غيره: لكنه الخ. والطلاق: لأن الشرط في الخلع على وثائق
 النفس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فبحر تعليقه بأشرفاً معطافاً من غير تعليقه عدة، فعلى هذا، فالأمر
 الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع من خيار الشرط فنه على خلاف النفس: لأنه من نفس الإنسان، فالتعصير على
 مورد النحر، وهو ثلاثة أيام. في نظائره. أن كما ثبت الحكم والاختلاف في المزل بالخلع، كذلك في نظائره من
 المزل بالطلاق على مال، والمصلحة عن دم العمد، بمعنى الكن سواء في حكمه والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء على المواضة سواء كان المزل بأصل العقد أو بقدر البذل أو بحسنه. أعلم أن المرأة الغلاف وما
 يرتب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لم يزل أو أصل العقد أو بقدر البذل أو بحسنه؛ واتفقا على البناء على المواضة
 فبعضها: كما رطل المزل ويلزم المال في جميع الوجوه كما لك بطل المزل ويلزم المال في تلك الصور أيضاً لا يتوقف على
 اختيارها بناءً على استصحابها وعند أبي حنيفة لا سبعة لا يتوقف، وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار امرأة
 الطلاق باسمتي على المهرين الحد وإسقاط المزل بناءً على أصله. وأما الصور التسع المتبقية، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضروهما شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة ^{البند} يحلف خلافاً لهما.

[الأمور التي يبطلها الغزل]

وأما الإقرار بالغزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأن الغزل يدل على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الغزل؛ ...

== يجب نال في الغزل ويلزم التمسك بالاتفاق، وإنما الاختلاف في نفيها كما ينشئ إليه المصنف بقوله. أما إجماع لم يحضروهما شيء إجماع واحد على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الغزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بغير شيد، وثالث محسب. اختلفوا في البناء والإعراض، وهذا أيضاً على ثلاثة أوجه: الأول الغزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بغير البذل ويقع الخلاف، والثالث محسب ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي ذلك تصور الست دفع الطلاق ويكفي المأز، اتفاقاً، أما عندهما فليطلق الغزل وأما عنه فيه المصنف. حمل إجماع على الجحد: فيما إذا لم يحضروهما شيء مريضاً لحاج الجحد. وجعل القول إجماع فيما إذا احتفاء بغير قول من يدعي إحد ترخيصاً بلانيه، فيجعل كأنه ساسخ للأول.

خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق وهو بطلان المال في القسمة. أي نفساً لم يحضروهما شيء وفيما اختلفا - ليس هو حمل العقد على الجحد، واعتبار قول مدعي أحد ترخيصاً بخانيه؛ إذ لم يحضر المخرج لجد بل الغزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الغزل رأسه في هذا القسم كما مر من مسأله.

وفي الوجه الثالث من الشك، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن مهر، سواء كان المهر بأصل العقد أو بقدر البذل أو محسب، وحكم هذه الصور هو أنه يقع إطلاق ويلزم المال النسبي بالاتفاق؛ أما عندهما فليطلق الغزل رأسه، وأما عنده فليطلق للمهر بإعراضها عنه، ولذا مرع عن القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الاختصاص فقال: وأما الإقرار إجماع بما يحتمل الفسخ. كالبيع بأن يواضعا على أن يقر بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرار بما لا يحتمله. كالسكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يقر بالسكاح لو الإطلاق عصبير المخلوق ولم يكن بينهما إقرار. المخبر به: والإخبار وإن كان يدل على وجود اللعنه به، لكنه إذا كان بطريق المول فلا يدل لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينهيه. يبطله الغزل: أي كما يسمل بالغزل الإقرار كذلك يفضل به تسليم الشفعة بعد طلب

الإشهاد. ونصحيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول. طلب موائبة، وهو طلبها حيلة عنه البيع على =

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط، وكذلك إبراء المهرم، وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي.

= المور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب، والثاني: طلب إظهار، وتقديره بأن ينهض بعد طلب المواتية وينهض على البائع، أو على المشتري، أو عند العاقل بذلك، وهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتأخير في طلب التسليم، والثالث: طلب حصومة ومثل ذلك، وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفعة هازلاً بعد الضمين - أي طلب المواتية والإظهار - كان تسليمه باطلاً، وكان شفعتها باقية.

بخيار الشرط: حتى لو سلمها بعد المظنين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه وبقي شفعتها لأنه يتوقف على الرضاء بالمحكم، وخيار الشرط يمنع الرضاء، يبطل فالتسليم بعدم الرضاء، والمحلل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء، فيبطل بالمحلل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا سلم هازلاً بعد طلب المواتية والإظهار، أما لو سلم هازلاً قبل طلب المواتية يبطل الشفعة لأن التسليم هازلاً بمنزلة المكوث عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالمكوث. إبراء المهرم: بقرينة المحل بطله اهزل، حتى لو أبرأ غريباً يطرق اهزل بقى المدين على حاله، لأن في الإبراء معنى التمليك، والتسليم يرتد بالرد فيلزم فيه المحل كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شربح في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لأصلاح العبد عليه، كالمكره على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام؛ فإما زال أول بذلك لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الردة والتراخي: لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن التبع يمكن رده بخيار العيب أو الرزية، وكذا لا تراخي حكمه عنه بل يرتب حكمه عليه في الحال، فكان كالطلاق والطلاق في عدم تأثر المول فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة قضياً أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها بصبر مرتداً بنفسه للمول؛ لأنه مباشرها بإخبارها لا بما عرول به، وهو مدبونه لأنه غو معتقد لذلك، فالجمل أنه بصبر ككفر بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنصر، وهو قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي تَلَفَّحْتُمْ لَقْعَهُمُ الْفِرَارُ إِنَّمَا كُنَّا نَعُوْذُ وَتَلَفْتُ فَرْقَ أَبَابَةٍ وَأَبَابِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ**، لا تخبروا قد كفرتم بعد إيمانكم (سورة: ١٠٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ من بحث المحل شرع في بحث الشفعة فقال: وأما الشفعة إلخ.

[السفـه]

وأما السفه فلا يدخل بالأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أي حنيفة ^{نظـر}، وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل، لأنه مكابرة العقل بقلبه ^{لا يوجب الحجر} الهوى، فلم يكن سبباً للنظر، ومنع المال عن السفه المبذر في أول البلوغ ^{في نفسه} ثبت بالنقص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلا يمتثل للمقابلة.

السفه فهو في اللغة الخفة، وفي الشرع: تدبر أمثال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه محقة بشري الإنسان فتحملة على العمل، بخلاف موجب للشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة، فالفقه يعمل باحتيائه على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون مساوياً، والمعنى الأخير وإن كان مسلماً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالتواضع وشرب الخمر وهو إلى كان سفهاً ولكنه غير محسوب في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي.

بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوعوب لوجود العقل. ولا يمنع شيئاً إلخ: من الوجوب له وعليه، فيكون مطالباً بالأحكام كلها. ولا يوجب الحجر إلخ: سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالمال والتكاسخ، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حر محاطة بالتكامل، فله التصرف في ماله مثل الرشد، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. غيره: أي عند أي يوسف ومحمد. فيما لا يبطله الهزل. وأما ما يبطله الهزل فحر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ الْبِرُّ مَعَهُ أَتَتْهُ مَوْتُهُ فَقَدْ أَتَاهُ وَأَوْفَىٰ بِوَعْدِهِ وَأَنْ يَسْتَعْتِبَ لِمَنْ يَرْجُو أَفْئِدَةً لَا يَسْتَعْتِبُ لِمَنْ يَرْجُو﴾ (البقرة: ٢٨٢) نص على إثبات الولاية على السفه، ولأنه بعد تدمير ماله يحتاج لتفقه إلى بيت المال، فيكون كلاً على السمعين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لا يمنع أن يكون سبباً للحجر عليه نظراً له، وسامعه أن السفه ليس أمراً مساوياً كالجنون ولكنه حتى يرحم عليه ويحظر له بل هو معصية لمكابرة العقل وإتيان أهوى مع العلم بغيره ومصادمته، فلا يصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. ومنع المال إلخ: دفع ما يرد على أي حنيفة نظر وهو أنه يقول: مع المال عن السفه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذراً نظر إليه لحفظ ماله عن التلف، فهذا القول يدل على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر يمنع ماله صار سبباً للحجر عليه في تصرفاته أيضاً؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقتصر الحجر على المنع. نظري الجواب أن من شرط القياس كون المقبس عليه معقول المعنى وكونه غير عاقل، وذلك لشرط معنى ههنا؛ لأن المقبس عليه وهو الفاعل الذي ثبت بالنقص =

[الخطأ]

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد،
 وشبهة في العقوبة حتى قيل: إن الخطأ لا يأثم ولا يؤخذ به ولا قصاص، لا ينفك
 عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر.....

= وهو قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَتُهُ أَثْمَلَ كَتْمِهِ﴾ أي يحفل الله لكم بما ساءكم (هنا)، أما غير مفعول الممن؛ لأن مع لئال
 عن ملائكة مع كتمان عقله وتبذره أما غير مفعول، ولما عقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكثرة للسفل وتباع
 للهوى ففتح لئال عنه جزاء لها، فلا قياس عليه غيره لانقطاع شرط القياس على الوحيين. الخطأ: وهو ضد
 عصبان بأن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصدًا تامًا، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي
 لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تام، كذا في "الوضح". حصل عن اجتهاد: أي إن حاز المواعلة
 على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه حصل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطأ بعد الاجتهاد،
 حتى لو أسخط في جهة التبعة بعد ما اجتهد بحازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله
 تعالى" احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد،
 وأكل مال غيره على ظن أنه ماله يجب الضمان.

فقد اختلف في أنه هل يجوز المواعلة بالخطأ عقلاً فقالت العزلة: لا يجوز؛ لأن المواعلة بقر الجناية بخلاف
 مقتضى الحكمة، ولا حناية بغير قصد، ولا قصد في الخطأ، وعدنا حازر عقلاً لأنه أرشد عباد بطيب عدم
 المواعلة عليه بقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَتُهُ أَثْمَلَ كَتْمِهِ﴾ أي نسيبنا أو أخطأنا (الفرق ٢٨٥)، ولو لم يجز المواعلة عليه لكان ذلك
 طلب لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المواعلة مع جوارها سقطت بدعاء الهي بجزا
 لا تَزِرُ وَازِرَتُهُ أَثْمَلَ كَتْمِهِ وهو مستحب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف
 على قوله "عذراً" أي جعل الخطأ شبهة في ذمة العقوبات. لا يأثم: حتى لو زنى خطأ بأن زنت إليه غير امرأته
 فوطئها على ظن أنها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لا يأثم ألم العبد. ولا قصاص: في الثاني والأصل فيه قوله تعالى:
 ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ مِمَّا أَسْأَأْتُمْ بِهِ﴾ (الأحراب: ٥٥)، ولما كان يترقم أنه على هذا ينبغي أن لا يجب عليه الكفارة لما
 فيها من العقوبة، دللنا بقوله ضرب تقصير: وهو ترك الاحتياط إذ يمكن الاحتراز عنه بالثبت.

* أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف لئال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، وبدل على هذا المعنى
 قوله فيما بعده: ﴿فَوَدَّعَفَا عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.

لكه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة. قيل: إنه إذا أصبح
صائماً وهو مسافر، أو مقيم فمسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان
يقيم سفر المباح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما إذا مرض لما قلنا.

[أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجام، وقاصر يعدم الرضاء
ولا يوجب الإلجام.

الأمور المختارة أي من الأمور التي وجدها باختيار تعامل. ومن هنا ظهر الفرق بين السفر والمريض لأن
المريض ليس وجوده بختيار المريض بل هو أمر محسوس.
ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق السفر لا جد ضرورة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها؛ إذ المسافر
يفسر على الصوم من غير أن يلحقه أذى في بدنه. لا يباح له الفطر: لأنه قد غرر بالوجوب عليه بالشروع،
ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار بخلاف المريض. إذا تكلف للصوم ثم أراد أن يعطر حلقه ذلك، وكان إذا
مرض بعد ما أصبح صائماً حتى له ذلك؛ لأن مرض أمر محسوس لا اختيار للمعدة فيه.
ولو أفطر المسافر في الصورتين المذكورتين. في إيجاب الكفارة فلاعب الكفارة عليه؛ لأنها إذا ثبت الإفطار
عن صوم واجب من غير أن يترتب عليه. لا يسقط إلج: لعدم السفر المباح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة.
إذا مرض بعد أن أفطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة. لما قلنا: من أن مرض أمر محسوس لا
اختيار لعدم فيه، فكانه أقصر في حال المرض. إذا فرغ من القسم الأول من المواضع المكتسبة شرع في
القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه وهو أن يعمد الغافل غيره على أمر لا يريد له لولا
الخوف منه بالوعيد على إيذاء ما يوعده. ويوجب الإلجام: أي يضطر المكره إلى أن يفعل ما أمره به بما
يخاف على نفسه أو عصبته، بأن يقول المكره: افعل هذا ولا أضلك، أو لأضرك، فحينئذ
يعتد اعتباره ويعدم رضاه كلية. والنوع الثاني إكراه الإلجام وهو الإكراه بصرف لا يخاف على نفسه فتنف. =

* الصورة الأولى: هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المريض ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة
في هاتين الصورتين. نعم يجب الكفارة في الصورة الثالثة وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه بمجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكروه مبتلى،
 أي يسمع الأعداء الإكراه
 والابتلاء يحقق الخطاب. ألا نرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأتي
 فيه مرة ويؤخر أخرى، فلا رخصة في القتل والجرح
 للمكروه

= أم يقيد، أم يحسد، أم يدفع، فلي هو نوع ينفي الاحتياط ولا لكن لأمرى تامين، وفي قسم ثالث
 هو ما لا يهدم فرض، ولا يفسد لا يعتبر شأن بهم عيس أنه أو أنه أو زوجه أو غيره، وفي هذا القسم التمسك
 والاعتبار كالإمام، أي أهلية لا أدلية الوجوب ولا نهاية الأدلة.

وضع الخطاب، أي مقصده من شكره بحال؛ سواء كان الإكراه مباحاً أو لا، لوجود دفعه والعقل لا يوجب
 مدار الخطاب، مبتلى، في حالة الإكراه كما أنه ممتنع في حالة الاحتياط بتحقيق الخطاب. لأنه لا بد من
 استئصال على ثبوت الاعتداء وتغير الخطاب به. بين فرض: كما إذا أكره على أكل لينة بائنة فإنه حشد فرض
 عنه كلفه، ولم يصح حتى مات ما لم يأت لأن كلفه كان مباحاً له، لأنه تعالى قل: فإيا ما أنصركم فلا يؤيد
 وأنصركم فلا يؤيد، فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على ما ح يترخص عنه معه.

وحظر: أي ممنوع في حالة الإكراه، فثبت: كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق، فإن صرح حتى مات بوجوه
 وإباحة: كما أكره على الإعتداء في غير رمضان فحشد مباح له انفسر. ورخصة: كما إذا أكره على إهماله كنيسة
 الحكم على سائره، وحشد ترخص به ذلك بشرط أن يكون التصديق في فيه. والتميز بين رخصة والإباحة هو أن
 في السابق ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة، لأنها إن كان
 مع الإثم في النص فهي المبررة، وإلا فهي الرخصة، وانما قيل لها: داخل في المبررة أو الرخصة

ويأتي فيه أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل مسلم بغير حق أخرى: في الإقدام على
 ما أكره عليه إذا كان فرضاً كالكذب لينة إذا أكره عليه بالعقل، وكل من الأمر والإثم إذا كان بعد تعلل
 بالخطاب. ثبت أن المكروه مخاطب مبتلى، ثم أشار إلى ثلاثة الفرض والحظر والرخصة بالإباحة بقوله: فلا رخصة
 إلخ. في القتل أي قبل غيره إذا عاف على نفسه الهلاك؛ لأنها في استحقاق العصية سواء، فلا يكون له صيانة
 نفسه بالألاع عود، فصار الإكراه في حركه لعدم تعارض الحرمة مع عدم الاحتياط

والجرح: وكما لا رخصة له في جرح غيره إذا قبل له قطع يد فليس وإلا فثبت، حتى لو قطع كان أمراً لأن أضره
 نفسه في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الفهم، فتعلق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فله يترجح =

والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا حظر الكامل منه في الميتة والخمر والمختزير.

[حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه ماله الغير
للنكر.

* نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقة بالأموال فينبغي أن يرخص له فيها كما يرخص في الأموال. قلت: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فلي هذا يجوز بذل طرده لصيانة نفسه كما يجوز له بدل ماله للملك والزنا. وكذا لا يرخص له في الزنا لأنه بمنزلة القتل لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لا يثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب الشفقة عليه، والأم لا تشر على الإيقاع لصحوا عن النكاح، فيعصى إلى حلاله الولد. فأمثل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكروهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيجيء بعذر الإكراه. متعلق بالمسائل الثلاث، والخاص أن الحرمة التي لا تكشف لإتلافها رخصة بعذر الإكراه سواء كان الإكراه ملحقة أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يفي بمحوها بعد الإكراه. ولا حظر إلخ: أي لا يحى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو المحصر.

في الميتة إلخ: لا تنفع حرمة هذه الأشياء بعد الإكراه الكامل، لأنه لم يثبت بالنسب إلا عند الاختيار لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ قَدْ فَضَّلْنَا كُنْهًا حَرَمًا عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١٤٦)، وإن امتنع حالة الاضطراب عن الإحسان المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحة، فمن امتنع عن أكلها عند الاضطراب بالإكراه فصعب دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان أمراً إن كان عللاً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم النساء وشرب الماء في تلك الحالة، وإذا لم يكن عللاً كان معذوراً بخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيد بالكامل، لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لا يمتنع استحساناً لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في ذمه الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكونها مباحة في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا*. كلمة الكفر: على الإنسان مع بقاء التصديق في القلب. وإفساد إلخ: أي رخص له في إفساد الصلاة وقصوم حالة لإكراه حتى يكون مقيماً صحيحاً**.

وإتلافه إلخ: أي رخص في إتلاف ماله الغير إذا قيل له: أنصف هذا مال وإلا أهلك.

* كما قلنا: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. ** مقيماً صحيحاً: وإنما قيدنا بكونه مقيماً صحيحاً؛ لأن لو كان مسافراً أو مريضاً وامتنع عن الإفطار كان أمراً مضيقاً دمه فلا فائدة، لأن الفطر كان مباحاً له في السفر والنزول؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، فلا يكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة بل من أمثلة الجراح.

والجناية على الإحرام وتكوين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل، وإنما غارق فعلها فعله في
 المُرخصة؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فم يكس في معنى القتل بخلاف الرجل، ولهذا
 أوجب الإكراه القاصر شبهة في ذم الأخذ عنها دون الرجل، ثبت بهذه الجملة أن الإكراه
 لا يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على منال فعل الطائع.

كالطلاق والعتاق كالقتل والرجل.

والجندية إلخ: أي رخص له الجناية على إحرامه بقتل الصيد وليس المحيط بسبب الإكراه الكامل.
 وتكوين المرأة: أي رخص للمرأة أن تفكر من رجل سائر في الإكراه الكامل متمتع بالكل، هذا مثل المُرخصة،
 وإي صارت تلك الأنساء مَرخصة فيها عند الإكراه الكامل لا سائراً؛ لأن حرمة تلك الأنساء باقية على حالها،
 وإنما رخص للمكره الكامل دفعاً للمحرج، وهذا لو صير المكره حتى قُتل كان شهيداً وماحوراً إن شاء الله تعالى،
 بخلاف، فلدخ حيد لا يفي الحُرمة فيها ولا يجر المكره في امتناعه عنه بل يأثم كد، مرة، ولو كان يتوهم أن المرأة
 كما ترخص في الإكراه الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما غارق إلخ.
 في المُرخصة: حيث رخص له التمكن من الزنا، ولا يرخص للرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع
 عنها، فم يكس للمكره المرأة رجلاً مثلاً، معنى القتل: أي قتل الولد الذي هو المانع من التمكن في جانب
 الرجل بخلاف الرجل: حيث يقطع عنه نسبة الولد كما مر.

ولهذا: أي لأجل أن الإكراه الكامل -وسب المُرخصة في سببها دون سبب الإكراه القاصر: وهو
 الإكراه بالقبض لو بالضرر، شبهة في ذم الأخذ إلخ. والاصل أن الإكراه الكامل لا أوجب المُرخصة في جانب المرأة
 أوجب الإكراه العامر شبهة في دفع الأخذ عنها، حين إذا أكرهت نفس الزنا بالقبض، فم يكس الرجل بالزنا لا يذهب عليها
 الحد، والرجل لما لم يوجب الإكراه الكامل في حق المُرخصة لم يوجب الإكراه لنفس شبهة في ذم الأخذ عنه حتى إذا
 أكره على الزنا بالضرر لم يذهب فزى يجب عليه الحد، وأما الإكراه الكامل موصى شبهة في ذم الحد عنه استحساناً
 كما هو قول أبي حنيفة بك آخر، وهو قولهما فلا يجب عليه الحد، وكان القياس أن لا يسقط عنه الحد كما هو قول
 أبي حنيفة بك أولاً، وهو قول زرارة. بهذه الجملة: أي لا يملك من أن الإكراه لا ينافي الأعلى ولا يفسد الماطعة حتى
 ثبت الأحكام المذكورة. ففعل الطائع: وهو حد المكره، والحاصل كما أن فعل المانع وقوله لا يبطر بل يعم ولا إذا
 غفقه، بل من غير محضد لا يعتبر كما إذا كان لمرأته أسب طالق يقع لطلاق بعد شكك، لا إذا خفه من اشتباه
 أو تعلق، مستند لا يمنع، وكله إذا شرب الخمر، أو زنى معتد ذلك، ويقع عليه الحد لا إذا شفه مانع ومشر كصفتك تلك
 الأمثال في دار الحرب، أو تمكن عتبهه بها بحسنة لا يعتبر، وكذلك جميع أمثال المكره والمكره تغير وتصح لصنورها
 عن عقل وأهله، مناد، إلا عند وجود تغير، فيجوز لا يفسح ولا يعتبر، وكما كان، برد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال
 شيء من الأقوال والأفعال فم أي موضع يظهر أثره دفعه بقوله الثاني، وإنما إلخ.

[مَنْ يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ]

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ، وَأَثَرُهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَقْوِيتِ
الرِّضَاءِ فَيَفُضُّ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ،
وَالْبَيْعِ الْإِقَارِيرِ كُلِّهَا، لِأَنَّ صَحَّتَهَا تَعْتَمِدُ عَلَى قِيَامِ الْمَخِيرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ
عَدَمِهِ، وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَفْعُ، وَالْمَالُ لَا يَجِبُ؛ لِأَنَّ
الْإِكْرَاهَ يَعْذِرُ عَنْ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعاً، وَلِذَا لَا يَتَعَدَّى عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ، فَكَانَ
الْمَالُ لَمْ يَوْجَدْ، فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ،
يَمْ لَمْ يَكُنْ

إِذَا تَكَامَلَ. الْإِكْرَاهُ بَلَى يَكُونُ مُلْتَبِئاً بِغَيْرِ أَثَرِهِ فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ: حَتَّى يَكُونَ الْفِعْلُ مَتَّسِئاً إِلَى الذِّكْرِ - بِالْكَسْرِ -
مِنْهُ مَا كَانَ مَتَّسِئاً إِلَى الذِّكْرِ بِغَيْرِ بَشَرٍ عِنْدَ الْمَنْعِ عَنْ التَّبْدِيلِ، وَكَوْنُ ذَلِكَ فَضْلاً صَالِحاً لِحُسْنِ، هَذَا أَثَرُ الْأَمْرِ.
فِي تَقْوِيتِ الرِّضَاءِ. لَا فِي تَقْوِيتِ لَاحِظِهِ، حَتَّى أَنْ مِنْ أَكْرَهُ الْعَقِيدَةُ أَوْ بِالضَّرْبِ يَتَنَبَّهُ وَلَكِنْ بَعْدَ رَحْمَتِهِ
وَهَذَا أَثَرُ الْأَمْرِ فِي النَّفْسِ يَظْهَرُ فِيهِمَا أَثَرُ الْإِكْرَاهِ، ثُمَّ تَمَرُّعٌ عَلَى تَقْوِيتِ رِضَاءِ عَقَالٍ: فَيُفْضِلُ إِلَيْهِ. بِالْإِكْرَاهِ: سَوَاءٌ كَانَ
كَامِلاً أَوْ قَاصِراً. مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ: فَيُعَدُّ تِلْكَ التَّصَرُّفَاتُ فَاسِداً، أَمَّا لَا تَعْقِلُ فَتُفْصَلُ عَنْهَا مِنْ أَهْلِهَا فِي عَقْلِهَا، وَأَمَّا
لِلْعَدَدِ فَلَقَوَاتِ الرِّضَاءِ الَّتِي هِيَ شَرْطُ الثَّقَافَةِ، حَتَّى لَوْ أَحَازَ الذِّكْرُ مَعْدُ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ بِمَسْحِ زَوَالِ الْمُسَدِّ. وَأَمَّا تَعْرِضَاتُ
الْبَيْعِ لِاتِّتَوَقَّفَ، عَلَى الرِّضَاءِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَالِ خُفِّدَ مِنَ الذِّكْرِ كَمَا تَعَدَّى مِنَ الْغَطَائِقِ، وَإِنَّمَا قُنَا: سَوَاءٌ كَانَ الْإِكْرَاهُ كَامِلاً
لَوْ قَصِراً، لِأَنَّ فِي تَقْوِيتِ الرِّضَاءِ كِلَاهُمَا سَوَاءٌ. الْإِقَارِيرُ كُلُّهَا: أَيُّ سَوَاءٌ كَانَتْ مَذَاكِرُ الْخُلْعِ أَوْ الْقَاصِرِ، وَسَوَاءٌ
كَانَتْ عَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ أَوْ عَا لَا يَحْتَمِلُ. دَلَالَةُ عَدَمِهِ: أَيُّ عَدَمِ الْمَخِيرِ بِهِ، وَهِيَ إِنَّمَا تَكُونُ بِالدَّعْوِ الْمَضْرُوعِ عَنْ نَفْسِهِ
لَا لَوُجُودِ الْمَخِيرِ بِهِ، فَلَمْ يَتَرَجَّحْ حَالَ صِدْقِهِ بَلْ يَتَرَجَّحْ كَلْبُهُ، فَلَمْ يَتَبَيَّنْ حُكْمُهُ.

الْإِكْرَاهُ: سَوَاءٌ كَانَ كَامِلاً أَوْ قَاصِراً عَظْفٌ حَتَّى قَوْلُهُ: "لَوْ لَا يَصْلُحُ". فِي الْخُلْعِ: بَلَى أَكْرَهَتْ الْمَرْأَةَ عَلَى غَيْرِ نَقْلِ فِي
الْعِلْقِ، فَتُفْضَلُ ذَلِكَ وَقَدْ دَخَلَ فِي الزَّوْجِ. وَالْحُكْمُ جَمِيعاً: دَعْوِ وَجُوبِ الْمَالِ فَتُفْضِلُ هَذِهِ الصُّورَةَ بِقَعِ الطَّلَاقِ، لِأَنَّهُ
لَمْ يَتَوَقَّفَ إِلَّا عَلَى الْقَبُولِ وَفَقْدِ وَاحِدٍ، وَعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالْمَقْدُورِ لِقَبُولِ فِي وَقْعِهِ، بَعْدَ تَقْبُلِ وَجُوبِ الْمَالِ، فَلَمَّا لَا يَجِبُ عَلَيْهَا
الْمَالُ. وَإِلَيْهِ كُنْتُ قَوْلُهُ: وَلَقَدْ رَجَعَ. عَدَمُ الرِّضَاءِ: لِأَنَّ الرِّضَاءَ شَرْطُهُ، وَجُوبَاتُ فَرْطُهُ يَرْجِبُ فَرَاتُ شَرْطِهِ.
كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ: فَإِنَّهُ إِذَا طُلِقَ الصَّغِيرَةُ وَوَجِبَ عَلَيْهَا مَالٌ، يَتَوَقَّفُ طُلَاقُهَا عَلَى قَبُولِهَا، فَإِذَا قَبِلَتْ بِقَعِ
طُلَاقِ لَوْجُودِ الْقَبُولِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهَا لِمَالِ لِبَطْلَانِ التَّرَامِهَا، فَكَذَا هِيَ. وَلَمَّا كَانَ يَرَدُّ أَنَّ الْإِكْرَاهَ إِذَا كَانَ مُلْتَبِئاً مَظْهَرٌ =

بـخلاف المهرل؛ لأنه يجمع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان كشرط الخيار على ما مر، وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصحح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إكراه النفس في ماله

= في الطلاق وحسب أن لا يعمل المال غير الفاعل فيه، كرهت نفي الطلع كره لا يعمل في مهرل ما لم يطلع ما لم يطلع ما لم يطلع؛ لأن هذا في حقيقته يشبهه، لم نلزم المهرل في المهرل بالفتح ولا نلزم لا يقع الطلاق ولا يلزم المال، ومعد ما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وهذا أن في طلع الإكراه لا يعمل المال عن طلاق حيث رفع المهرل في بر مان، أشار إلى دفعه تدبر في منع ما لم يطلع بالأكراه حيث قال بخلاف المهرل إلخ لأن المزال يكسب اختياره غير إكراه عليه، فله سبب مرضي عنه

وحاصل الفرق أن الفرق إنما يجمع اعتبار الحكم والرضاء به، وأن السبب فالرضاء والإكراه، والأكراه يجمع الرضاء والسبب والحكم جميعاً، وإن تقرر هذا فاعلم أن أبا حنيفة يرى، فإن قد تحقق في المهرل الرضاء بالسبب، فلهذا يصح التزام المال ولو لم يطلع على تمام الرضاء، ونحوه السبب، لكن توقف ثبوته على مصادرها بحكم العقد؛ إذ المال لا يثبت بخون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الصلح على ثبوت المال، لأن الطلاق في الصلح يعاقب المال، فلهذا تفرقت المال ورضيت بالحكم لعقد يقع الطلاق ويلزم المال، ولا خلاف في الطلاق ولا يلزم.

كشرط الخيار من جانبها بأن احتلت على أن يكونها الخيار في ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إذا لم يجمع رضائها بالحكم دون السبب، حتى إذا تفرقت المال يقع الطلاق ويلزم المال وإلا فلا.

على ما مر؛ بيانه في بحث المهرل، وهذا بخلاف الإكراه حيث يتقدم السبب والحكم جميعاً، فإذا لم يرضه بالسبب في الإكراه لم يصح التزام المال بعد الطلاق، فبمع الطلاق لغيره عند الخلع ولا يلزم المال له عدم الرضاء به، ولا يتوقف أحدها على الآخر وتفرقت، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة يترك، وإنما على قولهما فهو أن ما يرضع على الحكم دون السبب أي ما لا يطل السبب ولكن بعدم الحكم كالمهرل وشرط الخيار لا يؤثر في سلب الجمع بالبيع، أي لا يمنع رجوع المال أصلاً لأنه لما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالبيع بعدم توقفه على رضاه لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزوم المال، لأنه نافع للطلاق، فينزع المال بزوجته، يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يرضع على السبب كالإكراه ويؤثر الجمع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في المنسح لا يلزم إلا بالذكر به كالشئ في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب ككسوت ثمن، والداحل على السبب بمسح الإيجاب، فله يثبت به مال، يصير كأن المال لم يكن في العقد، يقع الطلاق بغير مال في الإكراه ما تفرقت، وظهر مما قرأنا أن قوله فكان كشرط الخيار إشارة طيبة إلى الفرق بين المهرل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في تقوية الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكمال في تبين نسبة الواقع في الأفعال عالياً، فيه أي في تلك الأفعال، ولتصريح يرجع إلى "ما"

[الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال ينسب الفعل إلى المكره، ولزمه حكمه؛ لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار،
 والفساد في معارضة الصحيح كالعلم، فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة
 للمكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمل فلا يستقيم نسبته إلى المكره، فلا يقع
 المعارضة في استحقاق الحكم، فيبقى منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل
 والوطي والأقوال كلها، فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بغير غيره وأن يتكلم،
 من الاختيار الصحيح والفساد نسبة العمل أي لا يمكن من الأكل

ولزمه حكمه: ويخرج المكره بالفتح من البر، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملحق في
 هذا الفعل، والإنسان يجبر على سب الحياة، فلما هدد بالقتل بأن قال المكره بالكسر: ائثل فلاناً وأطف ماله
 ولا تأكلت، وطلب لنفسه خلاصاً عن الهلاك بالإقدام على القتل فو تلف الأموال وإن كان حراماً فقد اختاره
 هذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار؛ لما قلناه، ولما كان يترجمه أن المكره بالفتح له اختيار وإن كان
 فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولا يلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفساد" أي الاختيار الفاسد الحاصل
 للمكره بالفتح. كالعلم: لا يعبأ به. آلة للمكره: كالسيف والعصا والآلة لاتصلح أن يسب الفعل إليها
 ويلزمها الحكم، فلا محالة ينسب الفعل إلى المكره بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إما
 يمكن فيما لا يحتمل؛ أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغیره. وهو بعض الأعمال وجميع الأقوال. إلى المكره: بالكسر،
 بل ينسب إلى المكره بالفتح. الحكم: إليه لأعما لم يتعارضنا هنا.

الاختيار الفاسد: وهو اختيار المكره لأنه هو الصالح حيث لا غير. وذلك: أي ما لا يحتمل أن يكون الفاعل
 فيه آلة لغیره. والأقوال كلها: كالطلاق والمصاح والمكاح. أن يأكل الإنسان إلخ: دليل على الأول وهو
 الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن فوطي بالآلة الغير غير ممكن، وكذا لا يتصور.

وأن يتكلم: الإنسان يملك الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته ينتصر
 حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصة،
 وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأنم الأكل خاصة، ولكن مختلف في وجوب الضمان، فذكر في
 شرح "المطعاري"، والمفاد: أنه لو أكره على أكل مال الغير فله ضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة
 الأكل حصلت للأكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان
 حائماً لا يرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شبعان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون
^{بالنظر إلى ذات الفعل}
 ائحلى غير الذي يلائقه الإللاف صورة، وكان ذلك يتبدل بأن يجعل آلة مثل إكراه
^{الحمل}
 المحرم على قتل الصيد إن ذلك يقتصر على الفاعل؛ لأن المكروه إنما عمله على أن يجني
^{بالمكر}
 على إحرام نفسه، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره،
 أي المكروه بالفتح

« للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان حائضاً أم لا.
 وكذا لو أكره على طرفاً لا يجب به الحيلة على واحد منهما، ويجب به العذر على المحمول، ولا يرجع به على
 الحامل؛ لأن سقعة الوطي حصلت له هنا في الأفعال، وكذا الحكم في الأنوال التي لا تنفسح ولا تتوقف على
 الرضاء كالطلاق والعناك والنكاح والتقدير والعفو عن دم العمد والغير واليمين، فلو أكره بما أحد وتكلم بما
 نفذ على المكروه بالفتح، ولم يعمل بالمكروه. ولما كان قسم من الأفعال وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه
 للحامل صورة لا عملاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر إلى عمله متردداً فيه
 هذا القسم مما لا يحتمله أو مما يحتمله، فينبغي المصنف ذلك بقوله: "أو كذلك" أي مثل ما لا يحتمل أن يكون فاعل
 فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. ائحلى: أي يحمل الفعل للمكروه عليه. الإللاف صورة: أي الفعل بالنظر إلى
 نفسه يصلح أن يكون الفاعل به آلة لغيره ولكن بالنظر إلى ائحلى لا يصلح آلة فيه بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدل
 ائحلى المكروه عليه، إذ في صورة كون المكروه آلة عمل الإكراه هو إحرام المكروه بالمكر كما سيأتي تقريره، وفي
 صورة نسبة الفعل إلى المكروه بالفتح عمله إحرامه لا إحرام المكروه بالمكر، وهنما معاللة صورة، وهذا معنى قوله
 "إلا أن ائحلى إلخ". وكان: في هذه الجملة بيان للضطر المذكور بقوله "إلا أن ائحلى إلخ". آلة: للمكروه بالمكر يعني
 لو حمل المكروه آلة للمكروه يلزم تبك ائحلى حيث يصح حمل الإكراه إحرام للمكروه بالمكر، وجنبت يلزم بطلان
 الإكراه وعرد الفعل إلى المباشر، فلا يقتصر الفعل على المباشر امتداداً.

إكراه المحرم إلخ: أي إذا أكره إنسان هراً على قتل سبد لفته، فالقياس أن لا يجب شيء لا على الآخر إذا كان
 حلالاً؛ لأنه فله بنفسه لا يلزمه شيء، فكيف لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلحاء التام يصلح أن
 يكون آلة للأمر فيه، فاندفع للفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

بقتصر إلخ: لا لأن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له ليعطل الإكراه، واللازم بائحلى؛ إذ يفرض أنه مكروه، أما
 اللازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل حمل الإكراه أو الجنابة إلى المكروه بالمكر. في ذلك: أي في إيقاع الجنابة
 على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لاتنتل فعله، وهو حاية على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكروه
 بالمكر؛ لأن الآلة لا تصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره حائضاً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإسهام

[حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة بصير محل الجناية إحرام المكره، وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول. ولهذا قلنا: إن المكره على القتل يأثم إن لم يسلح^{أي تسليح} لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغیره، ولو جعل آلة لغیره لتبدل محل الجناية، وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم: إن تسليمه يقتصر عليه؛

= لا يثني على إحرام غيره فلا علة. إحرام المكره: بالكسر لو كان محرماً إذ جناية كل واحد إما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. المكره: بالكسر: لأنه أوقع الفعل في غير المحل الذي أمره بالإقضاء فيه. وبطلان الإكراه: لو فوجئ للفعل على خلاف ما أمر به، فكانه أوقع طريق الطوعية، فيبطل الإكراه. المحل الأول: وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب فقه الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل القتل، حيث أن القتل إلى المماس يمين المكره شمول آلة له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على القتل ابتداءً قطعاً للمساس، وإحتراراً عن الاشتغال به لا فائدة فيه. وهذا: أي لأجل أنه إذا تبدل محل الجناية لجعل آلة له يقتصر الفعل على المباشر. يأثم إن لم يسلح: لأنه قصد المصروع؛ وهو قتل لتسليم، وقصد عمل القتل، وهو لا يصلح آلة لغیره، إذ الإنسان لا يقصد بغير غيره كما لا يكتسب بلسان غيره، قلنا يثني إن القتل عليه وإن يصلح آلة له في نفوذه المحل، وهو إهداك روح المقتول، فيقتل الفعل إلى الأمر من حيث الإكراه، فلما يجب عليه الفحص والتبني والكفارة ويخرج من الموارث، لا من حيث الإناء.

لا يصلح في ذلك إلخ: إذ لا يمكنه كسب الإناء على غيره، فإنه لا يترى وأثره وأثره. محس الجناية: أي في ما أنه يلزم أن ينسب ذلك الإناء إلى الآخر، لأن الآلة لا تصاح أن تضاعف إليها القتل، معتبر كان المكره بالكسر كسب الإناء على المكره بالفتح، وإذا لا يمكن، فحينئذ يكون محل الجناية هو المكره بالكسر، وقد كان محلها المكره، وهو لم يأمره أن يكسب الإناء عليه فيبطل الإكراه وبطلانه مستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والمحال أن يقتل المسلم اعتباراً، أحدهما أنه يوجد صوت المحل، وهذا الاعتبار يصح أن يكون المباشر له آلة لغیره، وثانيهما أنه يرجب الإناء، وهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون المباشر آلة لغيره. وكذلك: أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإناء يقتصر على المباشر. على البيع والتسليم: بأن أكرهه على بيع شيء فباع، ثم أكرهه على تسليمه إلى المشتري مسلم، فيقتصر عليه: حتى ثبت الثمن للمشتري =

لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتقان، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل
 المكره آلة لغيره لتبدل المحل، وتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً،
 وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكيم صرنا إليه
 استقدام ذلك فيما يعقل ولا يحسن، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إخراج هو المتكلم
أي: إن الذي عدت

■ بقض ملكاً فاسداً كسائر أنواع العاصدة، أما الاستعلاء فليس هو، من أهله، وأما القصد فله ثلث طرق، ولا ينقل
 إلى المكره بالكسر جعل المكره بالخير آلة له فيه، لأن المباشر وإن كان يطلع آلة في نفس التسليم من حيث أنه معتزم
 لإتلاف ماله البيع، وإنما يختار أنه تصرف من المباشر لا يصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم زعم
 بالإتقان قوله "بالإتقان" متعلق بتصرف، أي إن التسليم تصرف بالإتقان البيع؛ إذ به يتم سبب تلك وهو البيع، وذلك
 التصرف واقع فيه في فعل نفسه، وهو بيع وهو أي المكره بالبيع، لتبدل المحل؛ لأنه حينئذ يكون عمله فعل المكره
 بالكسر، إذ إخراج الفعل إلى الآلة، فصار كأنه أمر أحد ماله فأمره بلا وجه شرعي، وهو غصب، فيصير متصرفاً في
 المصوب، وقد أمره بالتصرف في البيع بالتسليم، ولا كمال والنصير لغير المبيع، حيثئذ أي حين جعل المكره آلة له.
 غصباً محضاً كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم مشتملاً للعقد، ولما كان يرد على كل فعل يصح أن يكون المباشر آلة للمكره
 به ينسب ذلك الفعل إلى المكره، والتسليم من حيث إنه إتلاف لغيره غصب صريح أن يكون المباشر آلة لغيره، والمكسر
 ما جعله آلة له من هذه الجهة حيث جعله التسليم مخصصاً له مطلقاً بأجاب عنه بقوله: وقد ساء ذلك.

هو مقصود: وحاصل الخراب ما لا تسلم ما ما جعله آلة له من حيث أن التسليم لإتلاف وغصب، بل جعله آلة له من هذه
 الجهة، وساء إلى المكره بالكسر حتى إن ذلك البيع في يد المشتري فله المكره بالفتح محال، إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر
 قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه مشتمل لم يجعل المباشر له آلة للمكره،
 فلا يكون غصباً محضاً حتى يفتقر إعتاقاً؛ لأن التسليم منه الجهة شبه ابتداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض
 جعل آلة له، فيسبب ذلك الإتلاف إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البيع الحلال في اثنين عداً بالهتين. ولما
 لم يفتقر إلى أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشر له لا يصلح آلة لغيره ثم لا يفتقر نهياً فقال: وإذا ثبت أن بيع.

أنه أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره يعني نسيته فيه صرنا إليه: قوله "صرنا" صفة "أمر حكيم" يعني إن ثبت أن
 الانتقال المذكور أمر حكيم لا حسي، فيما يعقل: ويجوز من إحاصل، ويمكن صدوره منه، ولا يحسن، أي لا يوجد منه
 سبباً إذا الجزء الأول من شرط النص وهو كونه مقولاً فلا بد لو لم يمكن وجوده منه كان محتملاً ولا يصح نسيته فيه أصلاً، ولما
 الجزء الثاني وهو كونه حسي فلا بد لو صدر منه حساً كانت نسيته إليه سبباً لاحتماله، وإذا ثبت هذا فتبين مقيد. إجماع
 بما فيه إخراج أي المثل بالإكراه اللعين. هو المتكلم: المباشر ينصرف عليه الإعتاق حتى يكون لولاه له، ولا ينقل ذلك

[الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه وإلا بطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينفي به الرضا، أو يفسد به الاختيار إلى آخر ما قررناه، والذي يقع به ختم الكتاب،^{أي الإكراه}
 (إذا كان ملحقاً)

- مانت يبيع الفعل صده، وإما كانت راحة الفحص دليلاً على تمام الإكراه، لأنها تدلّ على كمال العذر وصيرورته ملحقاً كما في حق المضطر إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر، وإذا لم يثبت الإكراه يعدم إباحة الفعل، فلا يخلو البعض عن الفاعل بل يوجد به، كما إذا أكره على الرضا، وقيل التسليم بفقر حق، فإنه لا يخلو له ارتكابه، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير قائم بحدّة ويجب التفحص، وبعد خروج المأثم من اليد ينظر إلى أن ذلك الفعل نسب إليه: وهل هو انوحده به، ويكون ثقاتل لأنه كالإكراه على إطلاقه، المثل، فإنه يجب الضمن عليه، وإلا: أي إن لم يمكن نسبه إلى المكره.

أصلاً: أي يخلو ذلك الفعل بالكلية ولم يوجد به أحد، كالإكراه على إظهار صوم رمضان، فإن أنظر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً، وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يخلو بالكلية. ينفي به إلخ: سواء كان الإكراه ملحقاً أو لا

ما قررناه: في أول البحث من أن المكره لا يخلو اختياره، لأنه على من الأمرين، فاختار أمرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو بقوت بالإكراه رضاه فلم يكن له أثرى إمدار تصرفاته القوية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي رحمه، بل يترتب الأحكام على فساد الاختيار وفوات طرضاء كما مر بها.

باب حروف المعاني

فشطروا من مسائل الفقه مبني عليها. وأكبرها وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو،
 أي الحرف
 وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامة أهل اللغة

باب حروف المعاني: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو لا أنه شئت به مصر أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تيمناً للمائدة، وعصمهم كصاحب "النار" أغنى هذا البحث ما تخلفه والفرار، وبالمهمة هذا البحث من مصادي شعوية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن لتعصف به ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد النظم، ومبادئ حروف المعاني احتراز عن حروف المعاني: وهي الحروف المعناه الموضوعية لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصلت معاني لأفعال إلى الأسماء، أو ما تدل على معنى في غيره، ثم يطلق الحروف على ذكر في هذا الباب تنبيهاً لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء، فشطروا إلى: والشطر النصف، والراء به البعض، معناه تعليل لقوله: والذي يضع به عشم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يتبين عليه مسائل فقهه، والحروف أيضاً يتبين عليها بعض المسائل، موجب إدراج محتها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فتأخر، ووقعاً: في الكلام واستعمالاً به

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجز وكلمات الشرط، فإن الأولى لا تدخل على الأفعال، والثانية لا تدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الشيء والرد، وفي الاصطلاح أن يرد أحل المقربين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجهتين إلى الأخرى في الحصول، وعالته الاحتصار وإثبات المشاركة، كذا قيل: الواو: لأن سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فلها مجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيد، والمطلق أولى بالأصانة.

لمقارنة: أي معة في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا، ولا ترتيب: أي تقدم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "بدأ بما بدأ الله به"، فبدأ بالصفاء، وقرأ إن صفاء والروية من شعائر الله، ورواه الترمذي وأبو داود، ولذلك في موطنه، [الترمذي رقم: ٨٦٦] فهم بذلك منه الترتيب،*—

* الترتيب: وقد أحبط عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدأوا بما بدأ الله تعالى به".
 رواه النسائي والدارقطني وصححه الأمام.

ورأى المفتوى، وإنما ثبت الترتيب في قوله: إن نكحناها فهي طالق وطالق وطالق،
 حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة ^{للأخيه} ^{بأنه} خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية
 تعلقت بالشرط بواسطة الأولى، لا مقتضى الواو، وفي قول المالكي: أعققت هذه وهذه،
 أي قوله ^{هو عدم ما يقع تولد}

= وجوهه تعالى. (١) زَلُّوا واسْعِدُوا (٢) دلج (٣)، فاز تقدم الركوع على السجود وسحب. أحيب عن الأول لعل
الترتيب ثبت عنده عليه السلام من روي عن عثمان أن الإحالة على الآية باعتبار أنه التقديم. (٤) فذكر يدل على
الاعتناء والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْعِدْهُ﴾ (٥) (٦) فإن تقدم
السجود على الركوع خلاف الإجماع.

وَأَمَّا التَّوْبَةُ فَيُسْتَبَدُّ بِهَا لَوْ كَانَتْ لِلتَّرْتِيبِ لَزِمَ مَحْذُورَاتُهَا، مِمَّا أَنْ يَتَنَاقَضَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يُؤْخَذُ بِهَا﴾
 لِتَرْتِيبِ الشُّحُوحِ (بِمَعْنَى: ١٠٠) وَفِيهِ تَرْوُحُ حَقِّقَةُ (بِمَعْنَى: ١٠٠) بِأَلَايَةِ الْأَحْرَى وَهِيَ: ﴿يُؤْخَذُ لَهَا حَقٌّ﴾ وَالْأَخْلَى: أَنْتَ
 شُحُوحُكَ (بِمَعْنَى: ١٠٠) وَالْقَصَّةُ وَاحِدَةٌ وَالْقَضَى فِي كَلَامِهِ عَدْلٌ، وَمِنْهَا أَنْ لَا يَصِحَّ قَوْلُكَ: تَعَذَّلَ زَيْدٌ وَعَمَرُوهُ إِذَا
 لَمْ يَكُنْ لِقَابُ الْمَقْضَى لِلْمَعْنَى لِتَصَوُّرِ مَعَ التَّرْتِيبِ، وَإِنَّهُ صَحِيحٌ بِالْتَّفَاقِ، وَلَا يَكُنْ يَرَدُّ أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَحَدٌ لِلْأُخْرَى: أَنْ
 يَكْتَحِبَهَا فَهِيَ ضَالِقٌ وَخَالِقٌ، كَمَا لَوْ قَالَ نَحْمِ الْغُرُوبَةَ: أَنْتَ ضَالِقٌ وَخَالِقٌ، فَعَدَّ أَيُّ حَيْفَةٍ يَكُونُ تَقَعُ وَاحِدَةً
 مِنْ عِدْمَا ثَلَاثٍ، فَلَمْ أَرِ أَنَّ التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ مَعَ الْأَوَّلِ مَفْرُودٌ، وَلَمْ يَسْ غَلَّ لَدُنِّيهِ، وَكَانَتْ، وَلِلْمَقَارَنَةِ عِدْمَا
 حَيْثُ يَقَعُ الْكُلُّ مَرَّةً وَاحِدَةً دَعَا نَبِيَّهُ: وَبِهَا بَدَتْ إِلَيَّ.

لا مقتضى الأول: وحاصل الخواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الأول كما زعمناه، بل بموجب الكلام وصورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامة لا تحتاج إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق وطالق" فجملة ناقصة، ويتوقف على الجملة الأولى لا تحتاج، إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إتمامه (نحو: إذ لم يكن يطع فلا تغادب الناقصة شيئاً) فإذا عطف على قوله: "فهي طالق" تعلقت بالشرط وهو قوله: إن نكحتها واسطة، فكان الأول متعلقاً بالشرط غير واسطة، والثاني واسطة، والثالث واسطين بالترتيب، وإذا وحده الشرط بمراسل الترتيب السابق بأن يقع الأول أولاً ثم الثانية، فثبت وفعت الأولى ثم يقع الخلق لثانية والثالثة تكون المرأة غير مدعونة بها، خبيث واحد. هذا الخواب من جملة، وأما من علمها فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاستثناء، أي اشتراك المعلق والمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعلق بالشرط بلا واسطة، وصورة كونه كثر الشرط بأن قلنا: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإذا وحده الشرط بفرض جملة واحدة، هذا كله إن قلنا بالشرط، ولما بن آخره بأن قلنا: فهي طالق وطالق إن نكحتها، يقيم الثلاث اتفاقاً، لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله، فنملأ ما بالشرط، فعنده وجود الشرط بفرض جملة =

وقد زوجهما الفصولي من رجل إما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله، وعنى الأولى بطل عملية الوقف، فيطل الثاني قبل التكلم بعقدها، بخلاف ما إذا زوجته الفصولي أختين في عقدتين، فقال: ^{نكاح} ^{مزوج} أجزت هذه وهذه، حيث بطلًا جميعًا؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح؛ وإذا انفصل به آخره سلب عنه الجواز، فنصار آخره في حق أوله بمنسلة الشرط والاستثناء.

أي من نصير

- ولما كان رد نقض آخر حلي أصلاً وهو أن رجلاً نصيراً لو زوج كفتين لرجل من رجل خمسة أو عقدتين غير ذاته مولاها، كان النكاح موقوفاً على إحصاء المولى أو عني عطفها، فلو عطفها معاً لم يطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين المرأة والأمة، ولو انفصل في عقد بطل نكاح الثانية؛ لأن الأولى صلت حرمة فلها، ولا يبرز نكاح الأمة على الحر، وأما لو استعمل العطف بأن قال: أختي هذه، هذه، فيصل نكاح الثانية، فعلم أن المولى لا يترتب ولا لما بطل نكاحها، دعه بقوله: وفي قول المولى: زوجت لرجل من رجل خمسة أو عقدتين، ما يغيره أوله؛ ويظهر هنا سر موجود في آخر الكلام، فإن لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله: "أختي هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعنى الأولى قبل التكلم بعقد الثانية، فلا يبقى الثانية عملاً للنكاح وإن كانه موقوفاً، وبه أشار بقوله: وعنى الأولى إلخ: أي عنى الأولى بطل كون الثانية عملاً للنكاح الموقوف.

يعنيها. أي عنى الثانية؛ فعلم أن نكاح الثانية لم يطل بموجب المولى بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا يعني أن يبرز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوج الفصولي أختين من رجل واحد يعقدتين، فيلغى الزوج حر النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأختين، وإخالف أنه بطل النكاحان، أحاط عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب سؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة ما يطل النكاحان، أن المولى تدل على الفقرة؛ لأنه لو انحازهما بكلام مفصول يطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا زوجته إلخ. في عقدتين: أما لو زوجهما عقد فلا يتوقف على الإحصاء بل يطل من أحدهما جميعاً؛ وهذا لا يطلان ليس بسبب أن المولى تدل على القارنة آخره: آخر الكلام وهو قوله: وهذه، الجواز. إذ لو ثبت به المولى كما ثبت بعنده لم يجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنسلة الشرط والاستثناء. في النسخة: إذا آخر الكلام هيئت به أوله؛ لأنه إذا لم يضمن قوله: "وأعده" إلى قوله: أجزت هذه" صبح نكاح الأول، وإذا انقسم بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه؛ وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزتهما، قلنا بطلان؛ ثبت أن الملاءمة إنما ثبت بقيل آخر لا بالمولى، وأما تقرير الجواب -

[الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها؛ فلا يجب المشاركة في الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طائر ثلاثٌ وهذه طائر؛ إن الثانية تطلق واحدة؛ لأن المشاركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الذي إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل المشاركة. ولهذا ثلث: إن جملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه، حتى فلت في قوله: إن دخلت الدار فأتيت طائر وطائر، إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبعاد به، كأنه أعاده، أي الاستبعاد بالشرط الذي لم يكلم

— حسب طائر، الأول فهو أنه لا بد من حوار بكاح الأولى فيأبى على بكاح الأخير؛ لأن قوله: "أعنت هذه ما كذا" يوقف على آخره، وهو "وهذه"، لأن الأخير لم يكن معزواً نصبره، فم يوقف الأول على الآخر، فصار قول: "أعنت هذه" فنفت بعد قوله، وبطل بكاح الثانية قبل أن يقول: "وهذه"، وأن هذا تفسير كذا كتب عرفت خبرها: أنه معقود — "كاملة" أي كمالاً غيرها

المشاركة في الخبر؛ أي: يثبت المشاركة التي في خبر الأول للمبدأ الثاني، وهذه طائر ثلاث؛ أي: فلا يثبت المشاركة لثبوت الثاني، وهو قوله: وهذه في آخر الأول وهو قوله: "طائر ثلاث" تطلق واحدة؛ لأن كلام الخبر ثمة لا يقتضي إحداها إلى الآخر، فقله "عدد طائر ثلاث" بجنة ثانية، وكذا قوله: "عدد طائر جملة مستقلة لا تحتاج إلى أن يشارك في خبر الأول" — فقصاً في إعادة معنى: "وهذه" في قوله: "هذه طائر" وهذه ناقصة لا يجب وقوع الاشتراك في الخبر وهو طائر؛ دليل المشاركة وهو الافتقار إلى معنى هذه الجملة وبم الاختلاف فهي حيث عند العسر للمجاز؛ لأن أصل المعنى المشاركة في الحكم ولم يوجد، وبعد البعض لتجفيفه، كما أن التثنية في جملة منسوبة إليه، وهذا أي لأجل أن وجوب المشاركة في الخبر موجب للافتقار، بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كالمعيد مرة أخرى، فقول: "وأما" متعلق بالشرط المذكور بعينه،

وإن دخلت الدار، لأن معنى شرطه شرط متعلق بالشرط الأول

أعاده؛ أي: لا يشارك في الشرط بعينه بكمي، فلا حاجة إلى أن يجعل قوله: "إن دخلت الدار" فأتيت طائر وطائر، كقول: "إن دخلت الدار فأتيت طائر"، إن دخلت، فأتيت طائر، لأن الإضرار بخلاف الأصل، به هو جعل غير المتطابق منصوصاً، ولا يصح فيه إلا ما قصوراً، ومثاله فغير فيما إذا قال: كلما حفت بطلاقات فأنا طائر، =

وإنما يصرار إليه في قوله: **جاءني زيد وعمرو**، ضرورة أن المشاركة في مجيء واحد لا يتصور، وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً؛ لأن الحال تجمع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمَا وَلَمَحَّتْ لَهُمَا شَمْسٌ ۖ فَدَحَا السَّمَاءُ فَدُكَّتْ ۖ وَأَذْهَبَ لَهُمَا سُرَجَانٌ ۖ وَآخَرُ مَا نَحْنَأُ عَلَيْهِمُ النَّارُ بِمَنَاسِكِهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. ^{أي إلى الأبد} وأنت حرّ، وللحري: أنزل وأنت آمن، أن الواو للحال ^{في القول} حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، ولا يأمن الحربي ما لم ينزل.

إن دخلت الدار فالت طائر وطائر كان هذا مجازاً واحداً حتى لا تقع إلا تطبقه واحداً، ولو كان كالمعاد لوقعت طليقان. **جاءني زيد أخ**، ومع العمل مقدر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية بتعلقها بتعلق الأولى بهما، وتشاركها فيما يتم به معنى، ولا يقتضي الاستقلال به. وهذا منقوص بقوله: **جاءني زيد وعمرو**، حيث أفردا ثم الجملة الثانية بالحوث تزييراً لطوب إذا بصار فيه لا يتصور. **فدحا السماء فدكت**، بمعنى أضر خلافاً، الأول حيث لا يقتضي المعطوف استبعاد الشرط، لأن الشرط الواحد به يكفي المعطوف والمعطوف عليه له. وإنما خرج عن بحث نعم الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لما قلنا: وقد يستعار أخ للحال وأشار إلى المعنى المجازي للاستعارة. معنى الجميع: أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين دي الحال.

لأن الحال تجميع أخ والواو للجمع المطلق، فهذه التسمية استعملت للحال، وهي اشتراكها في معنى الخمسة، كما يستعار الألف للرجل الشجاع لاشتراكها في معنى الشجاعة وفتح ابوابها أخ. وهذه الواو في الآية التكرية للحال، والمعنى يجوزون المؤمنون الحية، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للمعطوف؛ لأنه لا يستقيم في ذلك المقام، ولا يأمن الحربي أخ فلبست الواو في المقربين للمعطوف. بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعنصر فتوقف الحق على الأداء، والأمان على التسوّل، ونعترض عليه أن قوله: "وأنت حرّ، وأنت آمن" حال، وطال بمسألة الشرط، وإنما يتوقف إجراء على الشرط لا العكس، معنى هذا يزعم أن يتوقف الأداء على الحق، والتسوّل على الأمان، والموقوف عليه مقدم من الوقوف، فثبت الحق قبل الأداء، والأمان قبل التسوّل، وهذا كما ترى. أحببته موسى، منها أنه من باب القلب، كقوله: **عزمت أنافه على الحويص**، أي الخوض على الشاة، فاشقيد: كن حرّاً وأنت مؤدّ للألف، وكن آمناً وأنت مؤدّ. =

للعطف لأن عطف الخير على الإنشاء غير مستحسن. مع أن بسبب المعنى؛ لأن لا ينضمح أن يوجب الألف معنى عبادة، مع قيام رغبة العبد ابتداءً أنه لا يفيد الأمر بالتسوّل؛ إذ آخر المحصور لا يذلل بقوله: "فغير الأمن"، فهو الكلام، فحدث الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحاملاً عن هذا. فأنزل.

[الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها للتوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لأمرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ. وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده: أذ إليّ ألفاً فانت حرّاً،
 إنه سحر ألفاً

منها أن قوله: "أنت حر" من الأحوال المقتضية، كقولك تعالى: ﴿فَدَعَا خَالِدًا إِذَا خَالَسَهُ بِهَرَبٍ﴾ (نور ١٧) أي مقدّر الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أذ إليّ ألفاً حال كونك مقدّراً أن الحرية في الحلال للأداء، واتزق حال كونك مقدّراً أن الأمان في حالك رول، ولذا أتت المسكلم خبرية والأمان في حاله الأداء والنزول، كانا متعقبين بما معدومين في الحال، فلا يلزم تحققهما عليهما، وإن تقدم للتعقيب، ولا ضم فيه. منها أن المسئلة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كآية قيل: أذ إليّ ألفاً نصبر حرّاً، ونزل نصبر أمّا، فعلق خبرية بالأداء والأمان الشرول، فلا يتقدم عليهما. منها أن الحرية والأمان حالان للأداء والنزول، وتدخل صفة والصفة لا يتقدم على الموصوف، فأخرية والأمان لا يتقدّمان على الأداء والنزول.

للتوصل والتعقيب: أي تكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة. قلنا: معمول ألفاً هو قوله: إن الشرط: لتويع الطلاق. غير تراخ. فإن لم تدخل الدلوس، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت ثالثة بعد الأولى، ينزع يقع العلاقي لفقدان الشرط. على العلل: وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترك على علة فيتحقق التعقيب، ولا تدخل على العلة؛ لأن العلة لا تأخر عن معلولها بل تنفد عليه، فإين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلة على خلاف الأصل بمعنى التراخي: لأن العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة انقضاء مترتبة عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب لهذا الاعتبار، فيصح دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس دى سلطان. الغوث: فمعوت علة للإبشار، ولكنه يفي بعد ابتداء الإبشار، يحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليهما، ويسمى هذه الفاء علة ابتداء؛ لأنها علة حتى لا يمتنع. أقول: فيه نظر؛ لأن علة للإبشار هو إتيان الغوث، فهو كى لا يفي زماناً، وأما الغوث الذي يفي فهو ليس علة له، فأملى*. ولهذا: أي لأجل أن ابتداء قد تدخل على العلة الدائمة.

* فأملى: قول: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث إتيان الغوث وتعمكك أنها إلا أن بقائه لا يكون آتياً بل يكون زمانياً. (أو تراب محمد عبد الحق).

إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبهه المتراضي.

وأيضا قولهم: "ثم" وحكمها

وأما "ثم" فللمعطف على سبيل المتراضي، ثم إن عند أي حنيقة يعلق المتراضي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال المتراضي، وعند صاحبيه المتراضي في الوجود دون التكلم. بيانه فمن قال لامرأته قبل لدخولها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيقة يعلق: يقع الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول،

للحال: أي في الوقت، لأن الغاء حال للتعليل، إذ العتق علة لأداء الألف، والمدة مقدمة على المعلوم، فكأنه أجز العتق ثم أمره بأداء الألف، فاعتق بقوله: "فإنك حر" في الحال، فالقاء داخلة على العلة لادامة وهي العتق، أم كونه علة فظاهر. فأشبه المتراضي: عن الحكم، فيحقق البعده العتق لمواضعه بالنسبة إلى ابتداء الألف، فلما تحقق التصيب صبح حصول الغاء، عليها هذا الاعتراض: فلهذه عسى سبيل المتراضي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في انفصال التعلق بها. على وجه القطع: بأن يظهر أثره في الحكم والفتكتم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً كسكت المتكلم قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال المتراضي: وهو أنه يكون في مذكرك والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لظن المتراضي، فتدل على كسائه؛ إذ المطلق ينصرف إلى التكميل. دون التكلم: معندها المتراضي في الحكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موضوع مع الأول، فكيف يحمل في التكلم منفصلاً مع أن المعطف لا يصح مع الاعتصاف، ولزمه اختلاف ما بين بقول: بيانه فمن قال إلخ. ويلغو ما بعده: لأن المتراضي لما كان في التكلم.

على الأول: ثم استأنف الكلام، ترفع الأول لعدم توفيق قول الكلام على آخره، وإن وجد الغير فبأن شرط ترفع، وهو الاتصال في الكلام، وما وقع الأول لم يبق تخلف له بعده؛ إذ المرأة غير مدعولة، ويلغو ما بعده ضرورة كما إذا وجد السكوت حقيقة. هذا إذا أقر الشرط، ولو فُهم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار كنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لقاء الحمل، إذ الأول تعلق بالشرط، ولما لم لا يبرز في الحمل، ولذا التأتل لعدم الحمل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أن إذا تكلمها ثانية ووجد الشرط يقع الطلاق مسبباً لتعيق السابق، فلو قيل: إذا قلتم بالمتراضي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف، فبقي هذا صار قوله: "ثم طالق" =

وَقَالُوا لِمَ يَتَعَلَّقُ جَمَلٌ وَيَنْزِلُ عَلَى التَّرْتِيبِ، وَقَدْ يَسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَمْ يَكُنْ مِنْ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

[پل" و حکمت]

وأما 'بل' فموضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما فيه، يقال: جاءني زيد
بل عمرو، وقالوا: جميعاً فبعض قال لا امرأته قبل الدخول لها: إن دخلت الدار فأت
طائفي واحده لا بل شئين،

[illegible]

يعني أقول: وإذا حُرِّرَ ليعمل غففتها، ووجه الاستعارة به الاتصال بينهما في معنى «الطهر» ونحوه، فطهر الجمع، وجم الجمع مع امرئ، فمثلك لما به إذا غفرت التراخي فتعمل معنى «وعدت» من الفعل «أصاح» وصبر لأمره
والله أعلم بالصواب، وإني لفي شك من جليله، والحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين، وبعد، فقد بقي هذا المقام معذور العمل، بغيره، لم يزلوا يعمل بهذا الروح، فكانت الرقية والإصمام يطهران
قبل الإيمان، وهذا وإنشده لأن الإيمان أصل لجميع هذه الأعمال، ورأس كل العبادات، والأقربى منكم، وذلك عند
من تكلم الآيات الدالة على كون الإيمان شرطاً لعمل، قال تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُ الْإِيمَانَ أَنْ يَقُولُوا نَحْنُ صَالِحُونَ إِذَا لَا يَتَّبِعُوا الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَالْأَمْرَ وَالنَّهْيَ﴾ (نور ٢٧) وإن لمصلحة الآفة كإزاحة شبهة تركها الخوف التطويل.

لا تترك ما بعدد لكي انظر في حيل الله في ما يظن. حذري يا بني محمد: كان رسولنا محمد في كتابه عبي =

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة ^{لأنه لما}
 كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة
 لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الذي بالشرط
 ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الخلف بسمينين، فيثبت ما في وسعه.

[لكن وحكمها]

وأما "لكن" فلا سند لك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيد

زيد إذا هو لم يكن مقصوداً لك، وإنما المقصود إثبات النفي، لعمري، فربما تخش بحبه وعنده، لا أن يحبي زيد بالمثل
 وحقق في الواقع، وهذا معنى النفي وتداركه، هذا هو مطلب الصغرى، وفيه معنى الإعراض المروع عن الأول وبعبارة
 فـ: وأعلم أن الإعراض عما فيه إما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأعمار، فإن كان لا تخش
 ذلك كما في الإنشابات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل
 الجمع دون الترتيب، ولذا قالوا إلج. إنه يقع الثلاث إلج: لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء
 لا يحصل المروع عنه بكلمة بل: فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بهو ترتيب،
 وإنما قيد بقوله "أقبل الدعوى بها ليصح للمولى الذي يثبت بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة
 حيث لا يقع إلا واحدة فيما إذا قال لما: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "ثنتين" معطوف
 على فوزه فأنت طالق واحدة، فيتعلق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والواسطة تقدم على ما هو واسطة
 لها، فنجد وجود الشرط بهو بل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المجال للآخرين؛ لأنها غير موطوءة.
 نعم لو كان موطوءة لوقع لكل، وأما عندهما فتح لكل لا اشتراكهما في الشرط، وقد مرّ بتبريحه فتذكر.

لأنه دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة. لإبطال المعطوف عليه وإقامة للمعطوف مقامه ولذا قلنا: لكن بشرط إلج.
 بإبطال الأول؛ إذ لو لم يطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة، ذلك: لإبطال
 لأنه تنق بالشرط على سبيل التزوم. بغير واسطة فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكوراً؛ لأنه حذف الاختصار،
 فينتهي العطفان بالشرط بلا واسطة. الخلف بسمينين: بأن قل: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قال:
 إن ذهب أعمار فأنت طالق ثينين، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث. ما في وسعه. وهو إفراد الثاني بالشرط،
 ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قرأنا لك.

بعد النفي أي لنعم توجه تأخر من الكلام السابق انتهى. ما جاءني زيد: فلوهم أن عمر لم يحبي أيضاً مناسبة -

لكن عمرواً، غير أن المعطف به إما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام كالقمر له بالعبد: ما كان لي قط ^{أي لفظ القمر} لكند لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقه الثاني، وإلا فهو مستأنف كالزوجة بمائة ثمن: لا أجزيه لكن أجزيه بمائة وخمسين، فإنه ينسخ العقد: لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

- بينهما، فاستدركت لقولك لكن عمرواً، أو عند الاستدراك بعد النفي في معطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملة من محتملتين بالإثبات والنفي جاز الاستدراك به "لكن" في الإعجاب والنفي كليهما مثل قوله: وهو ابن كاتب عتقة فهي عاطفة، وإن كانت مستندة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة في الاستدراك. اتساق الكلام: والمراد بالاتساق أن يصبح "لكن" تداركاً لما قبلها، ماد يكون الكلام متصلاً بعبء بعده غير متصل ليحقق المعطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فيمكن الجمع بينهما، ولا يناقض أحد الكلام الآخر، فإن كانت أحد الشرطين لا يحصل الاتساق، فلا يصح الاستدراك، فيجوز أن يكون الكلام مستأنفاً مستنداً لا معطوفاً كالقمر له: أي كانت في كلام الآخر ضرورة المسئلة أن رجلاً في يده عند فاجر بالعبد في ذلك العبد أنه غلام، فقال للفرقة: ما كان لي قط لفلان آخر: فإذا وصل قوله لفلان آخر بقوله "ما كان لي قط" تعلق النفي. وهو قوله "ما كان لي قط" بالإثبات المذكور بعد لكن. وهو قوله لفلان آخر، فقد حصل الاتساق بالمعنيين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكن لفلان آخر" صدر متصلاً بقوله "ما كان لي قط" نعم لو لم يصدر متصلاً لاحتمل أن يكون قوله "ما كان لي" نفياً عن نفسه أصلاً ورداً لإقراره، فإذا اتصل به "لكن لفلان آخر" فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقه الخ: وأما ما صدر كقول النفي واحد إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر، لأنه نفي الملك من نفسه، وإنشبه بعينه حيث قال: لكند لفلان آخر، وإلا: أي وإن لم يوجد الاتساق لقوات أحد المعنيين. كالزوجة بمائة: أي كالكلام العاطفة التي رويها الفصولي من رجل عني أن يكون للمهر مئة، فهي بعد الحسر، فلم يتسق الكلام لقوات أحد المعنيين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر: لأنها لما قالت: لا أجزيه، صد طلعت الشكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحيح أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجزيه بمائة وخمسين، ثم أدركت أن ذلك الفعل المعنى بعينه، والمهر في الشكاح تابع لا اعتبار له، فتناقص أول الكلام بالآخر، فحسبها على ابتدء الكلام، فيكون "لكن" للاستدراك لا للمعطف، وإذا لم يكن الكلام متسقاً لم قالت: لا أجزيه بمائة ولكن أجزيه بمائة وخمسين، ليكون التذكير في قصر المهر لا في أصل الشكاح، فيكون النفي راجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة وخمسين، لما قرأ عندهم من أن النفي في الكلام نفيك يرجع إلى -

["أو" وحكمها]

وَمَا "أو" فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت في الخبر ألفت إلى الشك، وإذا دخلت في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير. وهذا فلان أيقن قل: هذا حر أو هذا، إنه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر أو جيت التخيير عني احتمال أنه بيان: حتى جعلي ثبوت إنشاء من وجه إظهار من وجه،
 أو قد يكون
 أو قد يكون
 أو قد يكون

- الفيد فقط، فادفع ما قد حدث "خاتمة الجمع" من أن في تلك الصورة نصاً لا ينسب الكلام لأنه غير معلوم وإثباته بمسألة متأمل، أحد المذكورين هي معرفة عند ثبوت الشك لأحدهما كقولنا: جاني زيد أو بكر، أو بأحدهما كما نقول: زيد قاعد أو قائم، وفي احتمالين بعد حصول ضيق أحدهما، فنقول تعالى: هَؤُلَاءِ أَهْلُ الْكِتَابِ أَوْ يَزِينُونَ (البقرة: ١٣٥) هذا هو مذهب عامة أهل اللغة وأئمة الأصول، وهذا القاضي الإمام أبو زيد وأبو إسحق الإسفراييني وجماعة من تعصبوا إلى كلمة "أو" للشك، وهذا من سبابة لأن الناس اعتدوا على الكلام، وإليه أشار. ألفت إلى الشك باعتبار أن الكلام لا يُعبر عنه بـ "أو" فلو كان كذلك، كان المقصود هو الإخبار عن معنى أحدهما لكن بعد تعين موقع الشك هذا لا يعتبر، وإنما هذا من جهة في الابتداء كنه في قوله: انصرفوا هذا أم هذا.

والإنشاء: كقولنا: هذا حر أو هذا، أوجبت التخيير لأن الشك انصرف إلى أن هذا من محلي الكلام لا يوجد هذا لأنه لا بد من الحكم ابتداءً فيعود إلى أحد وهو التناول لأحدهما من وجهين: الأول في الابتداء لا ينشأ، وهو لا يستلزم انتفاع الفعل في غير معرفة لأن الأمر لا يجب مراد الأمر، فثبت ضرورة التمكن من الابتداء، وكذا في الإنشاء لا يتناول أحدهما غير غير أوجبت التخيير تدفع الإجماع، فداخل كل واحد من الشك في الإحصاء يثبت من خارج كذلك التخيير في الإثبات، ولا ينشأ ذلك من خارج لأنها مودعة علم، ولهذا أبي أحمد في قوله: "أو" لأحد التبيين غير غير، وإنما قصد التشكك والتخيير محلي للكلام، لما كان ابتداءً شرعاً لأن المشرع وضعه في هذا الإحصاء يحتمل الخبر لغةً، لأن وضعه في اللغة للإخبار التخيير، حتى يكون له ولاية في هذا المعنى في أيهما شاء بيان، للحرية السابعة على هذا الكلام.

الإنشاء من وجهين: فلهذا، نفس وهو قوله: حر أو هذا، يحتمل أن يكون في الإنشائية والتخييرية، ومن حيث الإنشائية يجب التخيير حتى كان له أن يوقع العطف في أيهما شاء، ومن حيث الحرية يحتمل أن يكون في التخييرية أو في الإنشائية، وهذا كان مراد من حيث التخييرية المذكورين.

وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لا يكلّم فلاناً أو فلاناً، بحث إذا كَلّم أحدهما. ولو قال: لا يكلّم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلّمهما جميعاً. وقد يعمل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار... كلمة "أو"

— فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة بشرط له صلاحية العمل؛ لأن إنشاء فعلٍ إما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد المحدثين قبل التعيين، وقد: كان هنا مراداً في لم يقبل قوله فوات محل إنشاء العنق؛ فإن التهمة يعين المحل لا العنق، ومن حيث إنه بيان للحزم السابق يجر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعلم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عينا قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصح بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الحمرة في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على الأفراد كسل منهما عن الآخر، فإذا تعدت الأفراد تسفل في معنى الواو لأشراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي لأنها لما كانت: نفى أحد المذكورين لا على التعيين يعلق الكلام عند انتفاء جميع الأثر. راد إن كان عمداً، وإن كان غيباً كان من ضرورة الانتفاء على أحد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتفاء عنهما جميعاً، فأوجبت العموم على وجه الأفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الأفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب: نقول: عناية للحقيقة بقدر الإمكان.

عموم الاجتماع: لأن وضع المانع في شيء غير عين لا يتصور العمل، ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. ولهذا أي لأنها توجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لا يكلّم فلاناً إلخ: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فوجب الأفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعم أخذت عليه إلا كثرة بين واحد؛ لأن تعدد الحدث والكثرة بتعدد هتلك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة، نعم لو كانت عبر الواو لفصارت بمنزلة اليمينين، فتصلت الحدث والكثرة. لا يكلّم أحداً إلخ: هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من المظنر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجبت عموم الاجتماع.

جميعاً: لأنه لو نكلّم بالواو لجاز له النكلّم بها، فكذلك في "أو". معنى حتى: مجازاً كما يحصل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع الاستفهام فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والأخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والأخر مضارعاً، ومع ذلك يجهل الغاية بأن يكون أول الكلام مبتدأً ومثلاً ما بعد "أو" أن يكون غايته له، فيجوز تستعمل بمعنى حتى، هذه الدار الأخرى، وإن لو في هذا المثال بمعنى حتى.

حتى لو دخل الأخرى قبل الأولى انتهت اليمين؛ لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم؛ ولذلك وجب العمل بمجازه. ^{أن يعمل على}
«حتى» وحكمها

وأما «حتى» فللغاية؛ ولهذا قال محمد في «الزيادات» فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

— لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله «ادخل» منصوب، وليس قبله فعل منصوب يبيح عطف عليه، والكلام بمنزلة الغاية، فركب حقيقة وحملت على الغاية، فصار بمعنى حتى مجازاً. انتهت النعم أي انتهت السير الثانية بقوله «وأنه لا أدخل هذه القادر» وجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لا انتهت لانتهاء البعث عند دخوله في سائر الأخرى. ثم لو دخل الأول في الأخرى طرأ إشارة لظهور يمينه. لأنه دليل على قوله «لو قد فعل بمعنى حتى» من معنى في أول الكلام، وهو قوله «لا أدخل». رأت في المتن وهو قوله «أو أدخل». وعطف ثابت على النفي أو بالمتكسر متعذر. أقول: جبه نظر؛ لأن هذا لم يطفئ عند المدح، فلو جبه في وجه تعذر العطف ما قلنا: أول الكلام هو قوله «لا أدخل».

حظر حرّ، وهو محذوف، فيصالح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: «أو أدخل هذه الدار» قلنا يقطع التحريم بدخوله في ثلث الثانية، فإن دخلها أولاً ثم دخل الأولى، لا يثبت كما مر.

ولهذا أي لتعذر العطف وصلاحيّة الغاية. مجازة أي لفظاً، أو بتصوير معنى حتى مجازاً. حتى. سواء كانت عاطفة شيع ما بعدها ما عليها في الإعراب؛ وفيه في صورة النسب، مثل أكلت السمكة حتى رأسها، أو إثباتية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكورة أو محذوفة، والأصل هي، بخلافه لأن الغاية التي هي موضوع لها لا تليق في العاطفة من حيث أنها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف المنزلة. قلنا: أي هي موضوعة لهذا المعنى كإثبات حيث لا يصدق عليها هذا المعنى، ثم اعلم أن «حتى» كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون لغاية وقد تكون لحرر النسب والمجازة بمعنى لام كي، وقد تكون لحرر العطف، أي التثنية من غير اعتبار غاية وسببية، وتكون الأصل هو الأول كما عرفت، فيحمل عليه ما أمكن، ولم يرد الإسكان أن يمتثل المصدر لامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء. فإن لم يوجد الشرط نستعمل المجازة بمعنى لام كي. في أن يمكن إلا فستعار للعطف المحض. وهذا خلاصة البحث. ولهذا أي لأجل أن «حتى» للغاية.

يصح معنى في حال ما رفع أصبح العطف وثبت التحريم. وقد وجه إشارته إلى توجيه قول المصنف أن يقال: قوله «بالمعنى عدم المحصر» أو أن يقال: إن شققها في باب الاستعارات استعاراً آخر فلا يضره خلاف الحالة

حتى تصبح، إنه يحتمل أن أقبل الغاية، واستعمل للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله: إن لم آتاك غداً حتى تغدني، حتى إذا آتاه فلم يغده لم يحتمل؛ لأن الإحسان لا يصلح متبوعاً للإتيان بل هو مسبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتاك حتى أتغدي عندك، تعلّق البرّ بهما؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

حتى تصبح: أنت، فهذا مثال للغاية لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المخاطب أسر بمسئته والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصباح يصلح انتهاء له، فيحتمل الرحمة أو الخوف من أحد أنه يفعل. قبل الغاية: وهي الصباح، وكذا يحتمل إن لم يضربه أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصباح لوجود السير لا يحتمل. حتى تغدني: فهذا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتاك لكي تغدني. لم يحتمل: لأنه أنه للتفدية، وهي فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه. وأما قلنا: لا يصلح للغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صلح للاعتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو العدة لا يصلح لانهاء له. مسبب له: أي للإتيان وداع لرحمة الإتيان، فإذا كان مسبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي معينة للنسبة والمجازاة؛ لأن جزاء الشيء، وسببه يكون مقصوداً منه بحسب الغاية من المعاني والنسبة والمجازاة إما يتحقق إذا كان الفعلان من صاعدين؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله في الأغلب. الفعلان: أحدهما قل "حتى" والآخر بعدها من شخص. كقوله: إن لم آتاك إلخ: فمبدي حر، فالتفدية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء نصلي الكلام كما لا يصلح المبيية، فإن الإتيان على الغير ليس مسبباً لتفدي الآتي عنه لعدم كون الإتيان مفضياً إليه. فخصين أن تجعل مستعارة للعطف، فكانه قال: إن لم آتاك فلم أتعد عندك فمبدي حر.

بهما: أي بالإتيان والتفدية فمبدي هو شراح، فإن لم يأت، أو آتاه ولم يغده، أو آتاه وتعدى متراجحاً عن الإتيان، فيبحث في كل صورة. وإما جعلنا "حتى" بمعنى لغاية لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت بمعنى الفاء بحسب المترس، وقال بعضهم: هي بمعنى الواو؛ لأن الجوز للاستعارة الانفعال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنف كما سيأتي. جزاء لفعله: دليل على كون "حتى" بمعنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد افترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً لبعض مفضياً إليه، كما في قولنا: لأزمت كي لقلب، ويأخذ كي لمحسه. اللهم إلا أن يقال: هذا قابل حمله، والأوجه أن يقال: إن هذا في ما غريبه لا يرد، وإما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للحرء فحمل على العطف بحرف الفاء. الغاية تجانس التعقيب: منها هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخر في الوجود عنه كذلك ما بعد فاء متأخر عما هو نفسهما بخلاف الواو: فله قبل لا بد أن يكون أتغدي بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتاك". وحيل لا بأس به؛ لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما مرّ من الحروف المعاطفة شرع في الجزلة.

[حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

[الباء وحكمها]

فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله: "إن أحسنني بقدوم فلان": إنه يقع على الصدق. ^{معدوم} ^{معدوم} ^{معدوم}

[على وحكمها]

"على" للإلزام، في قوله: على ألف، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ﴾، ^{على} ^{على} ^{على}

حروف الجر وإما تيب هذا لأنها عرفت قبلها إلى اسم، نحو مررت بزيد، أو اسم إلى اسم، نحو هذا زيد. للإلصاق، سواء حل عليه الباء فهو المصنوع، والخرف الآخر هو المصنوع، وهذا أي لأجل هذا الإلصاق وهو يقتضي المصنوع والمصنوع به، على الصدق، أي على الخبر المتعين للواقع، وذلك لأن معنى قوله: إن أحسنني بقدوم فلان، هو إن أحسنني خبراً مطلقاً بقدوم فلان، ولا يتصور إصلاقه بقدوم فلان إلا بعد وقوع قدوم فلان، فإن أحسن خبراً صادقاً بقدومه بحث ويحقق صدقه، وإن أحسن كاذباً فلا، نعم ما إذا قال: إن أحسنني أن فلاناً قد قدم، حيث بحث بحجابه صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

على الباء: لأن "على" وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقياً، نحو زيد على الشجر، وقد يكون حكماً، إذ يلزم على ذمت شيء كما في هذا المثال، فقوله "على" تحمل بقرره، الذين لوجه الاستعلاء في الشيء، لأن الذين يملكون ويركب، يصحب عليه الألف. للشرط، باعتبار أن الحرف يتعقّب بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون شرطاً له قبلها، وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لأنه أقرب من معنى الباء، كتاب أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: مستعمل، ولم يقل: مستعمل على أن لا يشترط بالباء، أي بشرط عدم الإعراب بالباء، هذا ما ذهب إليه النحويون، والمذكور في كتب النحويين أن "على" حرفة الباءية، يقال: ما به من كذا، إلا أنه مؤدبة إلى معنى الشرط، إذ الباءية تؤكد كمال الشرط، ولكن النحويين توسعوا فيه حتى قالوا: إنها بمعنى الشرط.

ونستعار بمعنى الباء في المعاوضات المخصصة؛ لأن الإلتصاق يناسب اللزوم.
الذي هو معنى الباء

["من" وحكمها]

و"من" للتبعض، ولهذا قال أبو حنيفة: "فمن قال: اعتق من عبدي من شئت
عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وجبه بصفة
عامة، فأسقط الخصوص." أي اعتق من عبدي من شئت

لما كانت المخصصة وهي ما يكون العوض فيه أصياً ولا يتعلق بالعموم فقط، كشيء والإحصاء والكساح، فإن
قال: عتق هذا علي كذا، أو أعتقك علي كذا، أو مكحت علي كذا كان معنى قوله: عتقت بكداً، يجب
الاستي، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعدي، فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن
معنى الباء الإلتصاق كما عرفت، والعوض هذه التصرفات لازم لها، والشيء إذا لزم الشيء كان المخصصاً به
للزوم. (أي هو معنى) لأن الشيء إذا لزم الشيء كان مخصصاً به، فثبتك المسبة نستعار على معنى أن
ولا يعمل على الشرط؛ لأن للمعاوضات المخصصة عن المعاوضة التي ليست بمخصصة كالطلاق، كما تقول امرأة
لزوجها: طلقي ثلاثاً على ألف درهم، فضاء يحمل على الشرط لا على الإحصاق، فضاء كما قال: طلقي ثلاثاً
مألف درهم، فيحمل على المألف، حتى إن طعنها فزوج واحدة يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم
على أجزاء العوض. لتبعض: هنا ما ذهب إليه النصف، وقد ذكر الشرح أنها قد تكون للتبعض، كما يقال:
سرت من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون للتبيين، كقوله تعالى: "فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من دم أو ماء فليغسل يديه بالماء" (المائدة: ٦)،
وقد تكون للتبعض، كما يقال: أعتقت من أعتقت أي بعضها، فحعلوا قضاء العاقبة أصلاً واللفظي تابعاً،
وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعض كتبت قال: هذا أصل، وهذا أي لأجل أنها للتبعض.

بعضهم إلا ما أحدهم، وذلك لأن من أنصت لقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبعض،
فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض، وهو أن ينقص الواحد من الكل (بما ذكرنا من عدمه)
وعندها: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما نحن للتبعض نحن لبيان أيضاً، فصار
قوله "من عبدي" بيان لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن ينقص الواحد من الكل.

لأنه أعتق من عبدي. وصنفه أي البعض المفهوم من قوله "من عبدي" صفة عامة وهي المشبهة بالذات بقوله
"من شاء عتقه" المشبوهة إلى الفعل، وهو "من". فاستغنى أي للعموم فثبت بقوله "من شاء" خصوص الذي
كان يثبت من كلمة "من" التبعض، وذلك لأن النكرة الموصوفة بعموم مطلق ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن

["إِنِّي" و "فِي" وَحَكَمَهُمَا]

وَالْأَيُّ "لَا تَنْهَاءُ الْعَايَةَ، وَهِيَ" لِلنَّظَرِ: وَيُفَرِّقُ بَيْنَ حَذْفِهِ وَإِبْرَاتِهِ،

« الخبيثة في ذلك القول نسبة إلى المصاحب ذوق 'من'، ولا يفسد الصريح ثبات من قوله 'من عبيدي' .
 فاجاب: والمراد الخبيثة نسبة إلى المصاحب في الكل؛ لأن العاية التي هي النهاية بالطرف، وحدهي المضاف؛ لأن
 لها صريحين، فإلى يحد من الطرفين الآخر، و'من' على الطرف الأول، بقاؤه حركت من النصرة إلى الكوفة،
 والمضافة التي بين النصرة والكوفة مضافة إلى المصاحب من النصرة، والمضافة إلى الكوفة، ولذلك سمعنا 'إلى' في
 آجال النصرة، لأن آجال يحدون غاياتها.

[illegible]

مصدر الكلام وهو صورة لا يتناول ثبلاً، لأنه الإسك ساعة ثمة، فذكر الخاية التي هي القليل هنا ضد الصوم، فهو
لا تسأل في الصوم، هكذا قيل، المظروف هذا القدر هو المتفق عليه عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها
والإبقاء، وإليه أشار بقوله وبهوى إلخ هذا عند أبي حنيفة . وإنما ضاعف منسجعه وإبائه مو، في كون ما
بعده معياراً لما قبله غير فاضل عنه في الظروف الزمانية، فقولُه غداً وقوله أي عند سواء في كون الفعل معياراً
لما بعده، حتى لو قال: نويت أن أحر الشاهار لا يصدق قضاء، لأنه حذف عنه حرف شرط احتشواً، فكانت
سواء في الحكم، وإنما عده إذا حلت "أي" وانصل الفعل بالظرف بأن قال: نمت طائفة من مواد بالاستعداد
بأن أمكن؛ لأنه حينئذ شبه الفعل به حيث انتصب بالفعل، فبقتضي الاستعداد كالمفعول به يقتضي تعليق الفعل
بمجموعه إن أمكن. قال قال: نويت أحر الشاهار لا يصدق قضاء، لأنه غير موجب كلامه، ولا بد من يقع الإطلاق
في أول الشاهار لتحقيق الاستعداد، وأما إذا تضمن الفعل به بواسطة "أي" انحصى وقوعه في جزمه؛ إذ ليس من
ضرورة الضربة الاستعداد فإذا قال "أي غداً" وقال: أردت أحر الشاهار، يصدق قضاء كما يصدق دائماً؛ لوقوعه
في جزء من المدة، وله ولاية اثنين.

نحو قوله: إن صممت الدهر، وقع على الأبد، وفي الدهر عسى الساعه، وتستعار للمقارنة في المعنى ^{المراد} بعد نص العمل بمقتضى.

[حروف الشرح]

["ابن" و "اذا" و حکمہما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح
لوقت والشرط على السواء عند الحكم فيمين. وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.....

على الأبد. حتى تكمل شرط الختم الصوم جميع العبد. ولم يقصر حبيب الله لا يقنع عبده إلا بحسب وقوة
إلا صحت في الدهر فعبدي حر. واقع على الساعة. حتى لو جرى الصوم إلى الليل ثم لحظ بعد ساعة، نكت
ويقنع عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.

في دخولك المعاني: أي حال مقام تلك الدسوس، فلا طلاق، بل قد يقول: ووجه اختيار أن كلمة "أي" دلت على العمل، وهو لا يصلح حرفاً للطلاق؛ لأنه أعرض غير قادر، هذا تعذر العمل لتحقيقه "أي" يجعل مستعار العين المقابلة، ووجه الاستعارة أن الطرية متضمنة للمعاصرة، لأن الطرفين يماران المتعروف، فتحقق المتامسة ولا غرر من بحث الحروف المعاصرة: أي قللت الشرط، بقدر: وعن ذلك: أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرع، أي كلمات الشرع، ونسبته، بالحروف، عندنا في هذا الباب كذا، وهي حرف، أو شبيهها بالحروف أو علم يدلها معانيها بغير إعراف اسم آخر ليها، كما أن أحرف لا تعيد بغير الانضمام، هذا الباب أي في باب الشرع، لأنه مختص بمعنى الشرع ليس له معنى آخر سواء علف غيره، وإن له معاني آخر أيضاً، فهو يربط إحدى الجملتين الأخرى، وبمعنى الأولى شرطاً للثانية جزء، ويحل على أمر معلوم متردد بين أن يكون وبين أن لا يكون، فلا يدخل على ما لا يحكر وجوده ولا على ما هو قس لا محالة، فلذا لا يدخل على الاسم؛ لأن معنى الحظر أي التردد بين الوجود والعدم لا يتحقق في الوجود، وقوله تعالى: **قُلْ نَزَّلَهُ** (النمل: ١٧٦)، **وَنَزَّلْنَاهُ** (الحجرات: ١٠٨)، من قول الإضرار على طريقة التفسير، ومن انقضاء وقفاً.

و"إذا" بصريح الج أي كلمة رد مشتركة بين الوقت والشروط، وإذا استعمل في الشرط لئلا يلاحظ فيها معنى محمول الأوقات والأحوال، بل نفرد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعماله كاستعمال كلمة "إن" من أجل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن جزم أيضاً : بعدها وجوب الفاء في حرفها، كما قال الشاعر : =

["مَنْ" وحكمها]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها
مثل "مَنْ"، فإنما للوقت لا يسقط عنها بحال، والمجازاة بها لازمة في غير موضوع
الاستفهام، وإذا غير لازمة بل هي في حين الجواز.

["مَنْ" و"مَا" و"كُل" و"كَلِمًا"]

ومن وما وكل وكَلِمًا ندخل في هذا الباب:

- واستعن ما أضافك ربك بالحي
وإذا نصبك نصاصة فتدمل
أي إن نصبك نصاصة، وإذا استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجوز المضارع ولا يدخل اللفاء
فيما بعدهما كما قلنا الشاعر:

وإذا تكون كريمة ألقى لها
وإذا بحلّس الخبيس يدعي جندب
هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة رض. وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل
استعمال كلمات المجازاة، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "مَنْ" معنى المجازاة كما في قوله: مَنْ تذهب، فإذا
لم يسقط معنى الوقت عن مَنْ مع لزوم المجازاة لما عايناه أن لا يسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازاة لها غير
لازمة، وإليه أشار بقوله في حين الجواز: فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجازة لأن معنى الوقت
حقيقة لها، ومعنى الشرط مجازة، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها
لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، ومعنى الشرط إما لزم تضمناً من غير قصد وإرادته
كالتبعية يتضمّن معنى للشرط بلا قصد، وبظهر ثمة الخلاف في قول من قال لأمراته: إذا لم أطفئك فأنتن طلقن،
حيث لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فيسقط منها معنى الوقت، فهو علق الطلاق
ولا يثبت عدم الطلاق في حياته لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم الفعل أو لعدم من يوقع
الطلاق، فإذا تحقّق الشرط وقع الطلاق للطلاق في حال صحة التعليق، وعندها يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛
لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فعبار للمعنى في زمان لم أطفئك فأنتن طلقن، فإذا فرغ من هذا الكلام وسد
زمان لم يطلّقها فيه، يقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في مَنْ.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن اللوات من يحلّ كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا﴾ (سبل ٩٧)، -

ولي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها بوصف بفعل لا محالة يُتِمُّ الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بالأفراد كان ليس معه غيره.

في ثبوت الحرف

وما لم يأت ما لا يعقل والصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: البقرة: ١١٠، وكما يوجب عموم الأفعال، كما في قوله: البقرة: ٥٦، وما كان ثبوته أن هذا كمن من كانت الشرط غير مبدية؛ لأنها ليست للشرط حقيقة؛ لأن كلمات الشرط إنما تدخل على الأفعال، وكل مصاحبه للأسماء. وفي كتابي معنى الخ. وإن كانت تصاحب الأسماء. لدن سعتها. أي الاسم لدن يجرى معه كل. يوصف بفعل. كما نقول: كل رجل يفوض أمره إلى الله فهو سعيد.

نسب الكلام لأنها إذا تضمنت معنى الشرط بوصف الاسم الذي تصاف "كل" إليه بفعل وإلا لا يتم الكلام، وإذا وحده الفعل بعد الاسم المذكور وإضافه أصل لوارد الإنعاب عليه فصار كأن كلمة "كل" دخلت على الفعل فانحطت بكلمات الشروط من هذا الوجه. وهي أي كلمة "كل" إذا تضمنت إلى مكررة.

عني سبيل الأفراد: بكسر الهمزة؛ إذ معنى الإحاطة باستفاد من "كل" بعد شرط حتى إذا قال: سلطان لتجيش: كل رجل دخل مكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل من حصن رجلين معاً، وجب لكل واحد منهم الفعل الموعود به كذا؛ لما قلنا: بما توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، فيجعل كل واحد من الاثنين كأن اللفظ يتناول حصة وليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس. بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء، في تلك الصورة؛ لأنها توسع عموم الجنس، فعلى هذا ليس منهم أول؛ لأنه اسم لعدد سابق، وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم الفعل المذكور منهم بالنسبة إلى تلك الصورة؛ لأنها تدل على الاجتماع دون الأفراد، فكان جمع قد اعترض كشيء واحد في أهم أول، فلهم الفعل الواحد بالنسبة.

اللهم الحق بالصاحب، وإعطني من الفاترين بحرمه محمد سيد الأنبياء والمرسلين. وأصحاه وذرياته أجمعين إلى يوم الدين. آمين.

كلمة "من" بأن يقول الأمر. من دخل مكم هذا الحصن أولاً فله كذا.

كلمة "الجميع" بأن يقول: جميع من دخل.

يقول الأسقف العشور أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن حواءه شمس الدين المعروف - نحن محمد بن جبر الدين أحمد بن جعفر بن حواءه سلم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (فقد سره العزيز) القبري ثم المكشي ثم للملاوي: قد فرغت من تسيويد شرح الحاشي السمي بالنامي - اللهم اجعله مقبولاً عندك بالشيء النامي - صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومئتين وست وتسعين من هجرة إمام مرسين بك في القلعي شاه جهان تدا التي قد كانت في السلطنة تهنده - صاماً لله عن الشر والفساد - حين سمعت ابن دلاين سدا اللهم وتفتنا فلا نجب ونرغى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك ودعيرة في في العقي، وانفع به عبادك الطلاب، بصالح عباد نيك المصطفى، وبحمة حيث المرتضى. صوبت الله وسلامه عليه وعلى عباد الله الصطفى.

* الملقاني، انتفى حواجة سليم من تبريز إلى اصفه، وسكن في بستان عهد اوزنكريب، غابكر سلطان افند، وكان السلطان يعظم بالعماء والنصحاء، فطلبه لديه في القلعي وأكرمته.

فهرس المحتويات

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
المقدمة	٥	ما تترك به الحقيقة	٤٢
أصول شرع	٧	الضرب والكتابة وحكمهما	٤٤
كتاب الله	٨	حكم الكتابات	٤٥
أقسام النظم والنوع	١٠	توضيح في الكلام	٤٧
الخاص	١١	عبارة نص	٤٨
العام	١٢	إثارة النص ودلالة النص	٤٩
المشترك	١٥	مقتضى النص	٥١
الذيل	١٦	أقسام النص المقصود والمحدود	٥٣
الظاهر	١٧	لأنه بالتصريح لا يحتمل التخصيص	٥٤
النص والتفسير	١٨	العمل بالتصريح بوجه آخر	٥٦
الحكم	١٩	الفرق بين المألوف والمألوف	٥٨
المتطلبات	٢١	عمل المطلق على المقيد أم لا ؟	٦١
الغنى	٢١	إذا دحر لإطلاق وتفسير في السب	٦٢
المشكل	٢٢	إن العام من سببه	٦٥
العمل	٢٣	الفرق في النظم	٦٦
التشابه	٢٤	تعبير الأمر	٦٧
الحقيقة	٢٥	موجب الأمر	٦٨
المجاز	٢٦	الأمر بعد الحظر وقته	٦٩
أنواع الاتصال	٢٧	الأمر النطق	٧١
النسب والنسب	٢٩	سجل ثبوت طرفاً	٧٠
حكم اتخاذ	٣١	السبب لتفعل إلى أمر جزء الوقت	٧٢
الحقيقة والمجاز لا يجمعان	٣٣	اختصاص الضمان في الصلابة بالملوغة والمعروف	٧٣
حكم "لزم" من قول يفعل	٣٧	عمل الوقت ومبدأ	٧٥
من يسطر المجاز	٣٨	الفرق بين المبرهن والمعارف	٧٦
التصوير إلى المجاز	٣٩	اختصاص تعيين الأما	٧٧
المجاز حلف، عن حقيقة	٤١	لوقت الوقت مشكل توسعه	٧٨

الموضوعات	الموضوعات	الموضوعات	الموضوعات
الأداء والقضاء	٧٩	مئة وأنها وأحكامها	١١٧
الأحكام في وجوب القضاء	٨٠	تمثل يلزم بعد شروع	١١٨
أنواع الأداء	٨٢	أنواع الرخصة وأحكامها	١٢٠
أنواع القضاء	٨٣	لوع الأول من الحقيقة	١٢٠
أنقسام الأداء وقضاء تحقق في حقوق العاد	٨٦	لوع الثاني من الحقيقة	١٢١
العرف بين وجوب الأداء ووجوب القضاء	٨٨	لوع ثالث من الحجاز	١٢٢
من الأداء ما لا يجب إلا بعدة بيرة	٩٠	لوع رابع من المشار	١٢٣
شرط القدرة البيرة	٩٠	القصر رخصة إسقاط	١٢٤
العرف بين القدرة البيرة والتمكئة	٩١	حكم من نذر بصوم مئة	١٢٧
فصل في مئة الحسن للمأمور به	٩٤	ب في بيان أقسام المئة	١٢٨
حكم نوعي الحسن لعينه	٩٥	المسئل والمسئل	١٢٩
حكم نوعي الحسن لغيره	٩٧	الحدث القوي و حكمه	١٢١
فصل في الوهي	٩٧	الحدث المتهور و حكمه	١٢٢
بوعا الفصح لعينه و حكمهما	٩٧	غير الواحد و حكمه	١٣٤
بوعا الفصح لغيره	٩٨	شروط أربعة في المحرم	١٣٥
حكم الشيء عن الأعمال الحسية والشرعية	١٠٠	حكم المسور	١٣٦
لا منافاة بين المشروع بأصله وفتح بوصفه	١٠١	غير اعتاق	١٣٧
حكم صوم يوم النحر	١٠٣	غير صاحب القوى	١٣٩
حكم وقت طلوع الشمس	١٠٤	غير اثر روي المعروف	١٤٠
الفرق بين النكاح والبيع	١٠٦	حكم الروي المجهول	١٤٢
حكم ما قام مقام غيره	١٠٨	حكم الطعن اليهم	١٤٥
حكم الأمر والنهي في ضد ما نسا إليه	١٠٨	فصل في المعارضة	١٤٦
الأمر بالشئ ينفي كونه ضده	١٠٩	أحكام المعارضة	١٤٧
أبطل شرائع	١١١	إذا تناقضت أحكام	١٥٠
حكم الأكل في إضافة الشيء إلى الشيء	١١٤	هل يعارض حكم انفي خبر الإثبات ؟	١٥١
السبب بتحديد الوصف بمرة التحديد بنفسه	١١٥	انرجيح بفضل عدد الرواة	١٥٤
فصل في العزيمة والرخصة	١١٦	أنقسام إيمان	١٥٦
أنقسام العزيمة وتعميدها وأحكامها	١١٦	بيان التعمير و حكمه	١٥٦

نصوص وعادات	الصفحات	الموضوعات	انصفحات
بذل النعير وحكمه	١٥٧	المستحسن بالقباس لهجي	٢١٠
كيفية عمل الاستسنة	١٥٨	الاستسنة ان ليس من باب خصوصي لغوي	٢١٢
أنواع الاستسنة	١٦٢	هو من القاسي حق	٢١٣
أنواع جات الضرورة	١٦٢	حكم القياس	٢١٥
جاء النشيد	١٦٥	دفع تغافل	٢١٦
نحو حوار نصح	١٦٦	اعطى الضرورة أربعة	٢١٧
القباس لا يصلح بالحق	١٦٦	أقسام النشأة	٢١٨
أنواع النصح	١٦٦	جاء التوسع	٢١٩
يجوز حكم النشأة والمحكم	١٦٦	الاشارة	٢٢٠
تزيادة على النص	١٦٦	دفع نظر المأزوم	٢٢١
أقسام أقوال	١٦٦	أنواع تعديده	٢٢١
قال مديفة رسول لله في قوله الأحكام	١٦٨	القبس	٢٢١
شرط من فساد	١٦٨	الفرق بين صوم النساء وصوم رمضان	٢٢٥
من مائة امرأة	١٨٠	التعديده الخالصة في حكم القبر	٢٢٧
حكم اعادة النصح	١٨٠	تعديده الخالصة في علة الأصل	٢٢٨
باب الإجماع	١٨٥	فصل في الترجيح	٢٣٠
مراتب الإجماع	١٨٨	أقسام النفي الذي يقع به الترجيح	٢٣١
حكم الإجماع	١٨٩	حكم التعارض ان ترجيح	٢٣٤
باب تعارض	١٩١	ما رتب المصحح ان شئت في القياس	٢٣٥
نحو ريب في القياس	١٩١	أنواع أحكام الشرع	٢٣٦
شرط القياس	١٩٢	أنواع حقوق الله تعالى	٢٣٦
قبول شهادة غيره زور	١٩٢	تعريف المسب وحكمه	٢٣٩
حكم الأصل بنحو حد التعيين	١٩٧	مسألة التفسير	٢٤٢
حوار الإدلال في باب تركه	١٩٩	تعريف أهله وحكمها	٢٤٤
إلا لا للمعاقبة في قوله تعالى	٢٠١	مراتب الحكم مع العلة	٢٤٤
كن القياس	٢٠٢	أقسام جعلي علة عسفة النعم	٢٤٧
مثال لعلم بوجوب التمسك	٢٠٥	نحو العرب علة	٢٥٠
نقد القياس على الاستحسان	٢٠٨	أنواع إقامه الشيء مقام غيره	٢٥١

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
تعريف القسط	٢٥٦	المبطل ولا يفسد	٢٩٤
إذا اختلف لغة والسبب	٢٥٤	الميث	٢٩٥
الشرط له حكم انصب إذا سز اللغة ..	٢٥٦	حكم الكفالة ما يذهب عن الميث	٢٩٦
تعريف العلامة	٢٥٨	أثبت له حكم لأخيه في أحكام الأثر	٢٩٨
فصل في اختلاف الناس في العقل	٢٥٩	أحكام الأخيرة	٣٠٠
القول الصحيح في الباب	٢٦٠	مصاد في عدم من الكفاية	٣٠٠
لا دليل عند من حمل العقل عه وعنده من		أنواع المهن	٣٠٠
الأعاد	٢٦٤	جهل صاحب الحق وبإغنى	٣٠١
بديل في حال لأهية	٢٦٥	جهل يصح شبهة	٣٠٤
أنواع الأهلية	٢٦٥	جهل يصح غيراً	٣٠٥
أنواع أهلية الآباء	٢٦٨	المسكرة وأنواعه	٣٠٦
حكم تصرف الشيء العاقل	٢٦٩	العزل والمكره	٣٠٧
حكم تصرف الشيء المجهول	٢٧٠	نقص المزن	٣٠٩
حكم فردة	٢٧١	قوله يئ: ثلاث خذهن جند وعمل	٣١٢
أنواع الأمانات	٢٧٢	تعلق لا يقتل أغير	٣١٤
اجبوت	٢٧٣	لأمن أي يستلها العزل	٣١٦
حد الامتناع في الصوم	٢٧٤	السعة	٣١٨
الحصر	٢٧٥	لخطا	٣١٩
اعت	٢٧٦	لأمر	٣١٠
اسباب	٢٧٨	أنواع الإكراه	٣١١
اصوم	٢٧٩	حكم الرخصة في إخراء تكلم الكفر	٣٢٢
الإعشاء	٢٨٠	من يظهر أثر الإكراه	٣٢٥
الربح	٢٨٢	إكراه القاطل يسد الاستيلاء	٣٢٧
أوامر ابن باديه الرب	٢٨٤	حكم الشكر عن التل	٣٢٩
الحل منصف بلزق	٢٨٥	الإكراه لا يحد لا اختيار	٣٣٢
الربح إما يؤثر في قتله لا في عصبه اندم ..	٢٨٨	باب خروج تعدل	٣٣٣
المهر	٢٩٠	أنواع أحكامها	٣٣٣
إعنان امره من سفا	٢٩٢	قوله لا تدل على حمة كملة	٣٣٣

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
"الله" وحكمها	٣٣٨	"الذئ" وحكمها	٣٤٧
"لم" وحكمها	٣٣٩	"من" وحكمها	٣٤٨
"بل" وحكمها	٣٤٠	"إل" و"لي" وحكمهما	٣٤٩
"لكن" وحكمها	٣٤١	خروج، الشرب	٣٥٠
"و" وحكمها	٣٤٣	"إن" و"إذا" وحكمهما	٣٥٠
"حي" وحكمها	٣٤٤	"من" وحكمها	٣٥١
خروج، آخر	٣٤٧	"من" و"وما" و"كل" و"كلما"	٣٥١
"أداء" وحكمها	٣٤٧		

من منشورات مكتبة البهري

المطبوعة

نور الإبتاح البلاغة الواضحة		مفونة مجلدة	
ملونة كرتون مقوي		(٧ مجلدات)	الصحيح لمسلم
السراجي	شرح عقود رسم المفتي	(مجلدين)	الموطأ للإمام محمد
الغزير الكبير	معنى العقيدة الطحاوية	(٨ مجلدات)	الهداية
تفخيص المفتاح	السرفلة	(٤ مجلدات)	مشكاة المصابيح
دروس البلاغة	زاد الطالبين		النيل في علوم القرآن
الكافية	عوامل النحر		تفسير البهراوي
تعليم المتعلم	هداية النحر	(٣ مجلدات)	شرح المفاتيح
مبادئ الأصول	إيساغوجي		تفسير الجلالين
مبادئ الفلسفة	شرح مائة عمل	(مجلدين)	المسند للإمام الأعظم
هداية للنحر (مع العنصرة والسنابز)			مختصر المغاني
من الكافي مع مختصر الشافعي		(مجلدين)	الحاشي
ستطع قريبا بعون الله تعالى			الهداية السعيدية
ملونة مجلدة/ كرتون مقوي		(٣ مجلدات)	نور الأنوار
الجامع للرمزي	الموطأ للإمام مالك		القطبي
ديوان المفتي	ديوان الحماسة		كنز الدقائق
المعلقات السبع	التوضيح والتوسيع		أصول الشاشي
المقامات الحميرية	شرح الجامي		نقحة العرب
			شرح التهذيب
			مختصر القنوري
			نور علم الصفة
Books in English		Other Languages	
Tafsir e Ummann (Vol. 1, 2, 3)		Niyat Us Suddheen (Spanish) (H. Binding)	
Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Fazal-e-Aamal (German)	
Key Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)			
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)		To be published Shortly Insha Allah	
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)		Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)	
Secret of Salah			

مطبوعات مکتبۃ البشری

طبع شدہ

تکمیل کا محلہ	طبع شدہ
تفسیر قرآنی (۲ جلد)	مطالعہ لسان القرآن (۳۰ جلد)
خطبات امام کلام لجنات العام	عربی زبان کا آسان فائدہ
معین معین	فارسی زبان کا آسان فائدہ
الحزب الاعظم (سینکڑوں پر نقل)	علم انصرفت (اولین)
الحزب الاعظم (سینکڑوں پر نقل)	علم انصرفت (۲۰۰ جلد)
لسان القرآن (۱۰ جلد)	عربی مغفوة العصور
لسان القرآن (۱۰۰ جلد)	یوم مع انکم مع چل اولیہ سنونہ
لسان القرآن (۱۰۰ جلد)	عربی کا معنی (۱۰ جلد)
نصائل نبوی شرح شمس رانی	عربی کا معنی (۱۰۰ جلد)
تعلیم الاسلام (نقل)	عربی کا معنی (۱۰۰ جلد)
بیشی زبیر (نہیں ہے)	نام حق

کارڈ کور / مجلد

تکمیل کا محلہ	طبع شدہ
فضائل اہل الہدایہ	آکرام مسلم
تکلیف احادیث	مطالعہ لسان القرآن (۱۰ جلد)
	مطالعہ لسان القرآن (۱۰۰ جلد)
	مطالعہ لسان القرآن (۱۰۰ جلد)

طبع

تکمیل کا محلہ	طبع شدہ
مطعم الحجاب	عربی کا معنی (۱۰۰ جلد)
نحو میر	صرفہ میر
	تیسرے الاہباب

تکمیل کا محلہ

تکمیل کا محلہ	طبع شدہ
آداب اللہ شریعت	حیات المسلمین
تذکرہ اسید	تعلیم اللہ
جزاۃ اللہ	غیر الاصول فی حدیث الرسول
روح اللہ	الحکامہ (مجموعہ کتاباں) (۱۰ جلد)
فدا کی فتح	الحزب الاعظم (سینکڑوں پر نقل)
معین الفلاسفہ	الحزب الاعظم (سینکڑوں پر نقل)
معین الاصول	مطالعہ لسان القرآن (۱۰ جلد)
حسبہ المنطق	مطالعہ لسان القرآن (۱۰۰ جلد)